Traducción: Ariel Dilon
Revisión técnica y traducción de la "Noticia histórica":
Edgardo Castro

michel foucault

una lectura de kant

introducción a la *antropología en sentido pragmático*





siglo veintiuno editores s a
Guatemala 4824 (C 1425BUP) Buenos Aires Argentina

siglo veintiuno editores, s a de c v
Cerro del agua 248 Delegacion Coyoacan (04310) D F Mexico

siglo veintiuno de españa editores, s a.
c/Menendez Pidal, 3 BIS (28006) Madrid, España

Foucault Michel
Una lectura de Kant introduccion a *La antropologia en sentido pragmatico* 1a ed Buenos Aires Siglo XXI Editores Argentina 2009
144 p , 21x14 cm (Biblioteca Clasica de Siglo XXI)

Traducido por Ariel Dilon
ISBN 978 987 629 098 2

1 Ensayo Frances I Ariel Dilon trad II Titulo
CDD 844

Titulo original *Introduction a l'* Anthropologie *de Kant (Genese et structure de l* Anthropologie *de Kant)*

Diseno de coleccion tholon kunst

Diseño de cubierta Peter Tjebbes

ISBN 978 987 629 098 2

Impreso en Grafinor // Lamadrid 1576, Villa Ballester
en el mes de octubre de 2009

Hecho el deposito que marca la ley 11 723
Impreso en Argentina / Made in Argentina

Índice

Foucault, lector de Kant

*Edgardo Castro**

Pocos años antes de morir y luego de haberla anunciado repetidas veces, en 1798 Kant publica la *Antropología en sentido pragmático*. El texto, al igual que las lecciones que había dedicado al tema durante algo más de dos décadas, tuvo una acogida favorable inmediata; apenas dos años más tarde fue necesaria una segunda edición. Su traducción al francés, acompañada de una larga introducción, constituyó la tesis complementaria de Michel Foucault para la obtención del doctorado. En 1964 la editorial Vrin publicó parte de este trabajo: la traducción, una breve noticia histórica (que reproducimos en el apéndice de este volumen) de apenas poco más de tres páginas, en lugar de las 128 de la introducción originaria, y algunas notas redactadas por Foucault. Como se señala en la presentación de la edición francesa, incluida en el presente libro, la breve noticia histórica culmina anunciando lo que será uno de los temas centrales de *Las palabras y las cosas*: "las relaciones entre el pensamiento crítico y la reflexión antropológica serán estudiadas en una obra ulterior".[1]

La preparación, por parte de Foucault, de su tesis complementaria es el último de los trabajos que realizó durante su largo itinerario como lector de francés en el extranjero, que lo llevó desde Upsala, adonde llega durante el otoño de 1955, hasta Hamburgo, donde permanece hasta el verano de 1960, pasando por Varsovia.

* Universidad Nacional de San Martín / Conicet.

1 Immanuel Kant, "Notice historique", *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 1964, p. 10, nota 16 ["Noticia histórica", p. 140 de este volumen].

Durante estos años Foucault compuso, en primer lugar, su tesis principal, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, cuya versión casi definitiva estaba concluida hacia finales de 1958. Luego prepara la tesis complementaria, mayormente en Hamburgo, y la presenta bajo el título *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*, que, como salta a la vista, remite a la clásica obra sobre Hegel de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Hyppolite, además, junto a Georges Canguilhem, apadrinará ambos trabajos. Apenas diez años más tarde, Foucault será su sucesor en el Collège de France.

Muy posiblemente por la influencia que ejercían sobre sus alumnos las clases y la figura de Hyppolite, Foucault dedicó a Hegel su tesis de licenciatura. ¿Qué lo hizo volver a Kant y centrarse precisamente en el texto de la *Antropología*? Son escasas o casi nulas las informaciones biográficas acerca de este giro. Tampoco son muchas las referencias a Kant en la *Historia de la locura* –apenas cuatro y sólo una a la *Antropología*–[2] como para aventurar, a partir de este texto, alguna hipótesis al respecto. Una cosa es en todo caso cierta: en la formación intelectual de Foucault la figura de Kant aparece estrechamente ligada a la de Heidegger, a tal punto que éste marca hondamente la lectura foucaulteana de los textos kantianos.

Es necesario tener en cuenta al respecto que, durante sus años de formación en la École Normale de la rue d'Ulm, uno de los cursos que Foucault siguió con mayor interés, sobre la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, fue el de Jean Beaufret, a quien Heidegger dirigió su célebre *Carta sobre el humanismo* y quien fuera uno de sus interlocutores privilegiados en Francia. Las referencias que se hicieron en este curso a *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger fueron determinantes para Foucault. Aunque no esté acompañada de referencias explícitas, la presencia de este texto es fácilmente perceptible en la interpretación de Kant que Foucault nos ofrece en *Las palabras y las cosas*. Lo mismo debemos decir de otro texto de Heidegger, *La época de la imagen del mundo*. La tesis central de Foucault según la cual la Modernidad, y por lo tanto el kantismo, es la época en la que el pensamiento piensa la finitud a partir de la finitud suena como un eco de las expresiones de Heidegger en este último texto.

2 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. París, Gallimard, 1972, p. 307 [*Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, FCE, 1985, trad. de Juan José Utrilla].

Se podría, por ello, parafrasear a Foucault cuando dijo que no habría leído a Nietzsche de no haber leído a Heidegger, y decir que, si no hubiese leído a Heidegger, tampoco habría leído a Kant del modo en que lo hizo.

Ahora bien, precisamente esta presencia de Heidegger en la intepretación y exposición de la problemática kantiana por parte de Foucault, presencia a la vez determinante y velada, es la que hace que la lectura de la "Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant" y de *Las palabras y las cosas* sea, al mismo tiempo, una tarea difícil y fecunda. Sin pretender volver transparentes textos que por sí mismos no pueden serlo, pues en ellos toda lectura exige una relectura, nos interesa ofrecer algunas pistas, para agilizar el recorrido y restituir el contexto.

Comenzaremos por algunas observaciones acerca de lo que terminó convirtiéndose en el *leitmotiv* de *Las palabras y las cosas*: la muerte del hombre. Luego nos ocuparemos del sueño antropológico, es decir, de la interpretación de la Modernidad a partir de Kant que Foucault nos ofrece en esta obra. Aunque de manera sucinta, nos detendremos aquí en las diferentes figuras de la analítica de la finitud, las que han dado forma filosófica al sueño antropológico. A continuación esbozaremos, en relación con la analítica de la finitud, el movimiento general de la "Introducción a la *Antropología*...", escandiendo el texto y desgranando sus temas. Por último, nuestra atención se dirigirá hacia esa otra lectura del pensamiento kantiano que Foucault nos ofrece, en sus últimos años, cuando retoma en términos de una ontología histórica de nosotros mismos la problemática del sujeto.

1. LA MUERTE DEL HOMBRE

Si bien en 1961 Foucault publicó su primer gran libro, *Historia de la locura en la época clásica*, fue sólo con *Las palabras y las cosas*, en 1966, que logró situarse en el centro del escenario intelectual de la década. En esta obra, cuyo subtítulo es *Una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault se ocupa de mostrar cómo el *hombre* no existía antes de finales del siglo XVIII y cómo su figura está a punto de desaparecer.

A muchos de sus contemporáneos, una generación que provenía en gran parte del existencialismo, la proclamación de la *muerte del hombre* les sonó como una abierta provocación. Ella sirvió, en todo caso, para reabrir el debate sobre la cuestión del humanismo, que, casi veinte años antes, había sido objeto de discusión entre Sartre y Heidegger. En una entrevista de 1968 Foucault explica en estos términos el sentido de la polémica expresión:

> Nuestro tiempo es, en cierto sentido, un período en el cual las ciencias humanas han adquirido una importancia, en la teoría y en la práctica, que no han conocido nunca antes. Pero estas ciencias nunca han logrado decir qué es en el fondo el hombre mismo. Cuando se analiza el lenguaje del hombre, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En su lugar, se descubren las estructuras inconscientes que gobiernan, sin que lo notemos o lo queramos, sin que nunca esté en juego nuestra libertad o nuestra conciencia; las estructuras que deciden el marco dentro del cual hablamos. Cuando un psicoanalista analiza el comportamiento o la conciencia en un individuo, no es el hombre lo que encuentra, sino algo así como una pulsión, un instinto, un impulso. Se descubre el mecanismo, la semántica o la sintaxis de estos impulsos. Lo que quise hacer –y es quizás eso lo que ha provocado tantas protestas– fue mostrar cómo en la historia misma del saber humano podía encontrarse el mismo fenómeno: la historia del saber humano no quedó en manos del hombre. No es el hombre quien ha creado conscientemente la historia de su saber: la historia del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan. Y, en este sentido, el hombre no retiene más nada, ni su lenguaje, ni su conciencia, ni tampoco su saber. Y este despojo es en el fondo uno de los temas más significativos de la investigación contemporánea.[3]

La expresión "muerte del hombre" aparece en realidad sólo una vez en *Las palabras y las cosas*,[4] y los párrafos finales del último capítulo de esta obra le confieren un matiz que una lectura atenta no debe descuidar:

> En todo caso, algo es cierto: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano . [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin.
>
> Si esas disposiciones [las de nuestro pensamiento] desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuanto mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.[5]

¿Cómo entender este "quizás" de su próximo fin? ¿Qué forma puede tomar el presentimiento de la posibilidad de su desapari-

3 Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. I, p. 659. Excepto cuando consignamos la edición castellana utilizada, las traducciones son nuestras

4 Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 353 [*Las palabras y las cosas*, edición revisada y corregida, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 354, trad. de Elsa Cecilia Frost].

5 *Ibid.*, pp. 397-398

ción? No sería exagerado decir que todo el pensamiento de Foucault está animado por estas preguntas. La respuesta o, mejor, la primera parte de ella, está contenida en su "Introducción a la *Antropología...*" y en los dos capítulos finales, el noveno y el décimo, de *Las palabras y las cosas*, donde se retoma la problemática relación, que se establece en la Modernidad, entre filosofía y ciencias humanas, entre pensamiento crítico y conocimiento del hombre.

Como ya dijimos, la interpretación de la Modernidad como la época en la que el pensamiento piensa la finitud a partir de la finitud misma suena como un eco de las consideraciones de Heidegger en *La época de la imagen del mundo*. En la Modernidad, sostiene Heidegger, el hombre piensa todo lo que existe a partir del hombre y en dirección al hombre. Por ello, como contrapunto del sueño dogmático, del que Kant decía haber sido despertado por Hume, Foucault hablará, a propósito de la herencia de Kant, de sueño antropológico. Esta tesis domina todo el capítulo noveno de *Las palabras y las cosas*, que se titula "El hombre y sus dobles". La tarea de pensar la finitud a partir de la misma finitud, el sujeto a partir de sí mismo, hará surgir, en el campo del pensamiento, una serie de figuras anfibológicas en las que el hombre es, a la vez, sujeto y objeto; a continuación revisaremos tres de esas figuras: lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen. A propósito de ellas, es necesario insistir en que expresan la forma que, según Foucault, tomó la filosofía sumida en el sueño antropológico, es decir, en la tarea de pensar la finitud humana a partir de esa misma finitud. Por otro lado, no se debe descuidar que se trata de figuras dobles, anfibológicas, en las que finalmente ninguna reconciliación es posible entre los dos elementos que las componen.

2. EL SUEÑO ANTROPOLÓGICO

Dos grandes ideas dominan *Las palabras y las cosas*. En primer lugar, la noción de *episteme*: los distintos saberes de una misma época responden a las mismas condiciones históricas de posibilidad, a la misma disposición del pensamiento o, para utilizar una expresión técnica de Foucault, al mismo *a priori histórico*. En segundo lugar, la idea de discontinuidad. Entre una episteme y otra no hay propiamente hablando evolución, sino corte. Las diferencias entre el pensamiento del Renacimiento, de la Época Clásica (siglos XVII y XVIII) y de la Modernidad (siglos XIX y XX) –según la cronología de *Las palabras y las cosas*– no son descriptas, por ello, en términos de progreso, sino de ruptura. La arqueología, dirá Foucault en el "Prefacio" de esta obra, muestra dos grandes discontinuidades en la cultura occidental, la que se produce hacia mediados del siglo XVII y la que tiene lugar a comienzos del siglo XIX.[6] En cada uno de estos acontecimientos, no sólo los saberes en general y las ciencias en particular, sino también la filosofía adquieren una forma nueva. Así, entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, del lado de la filosofía y en concomitancia con la formación de la *biología*, de la *economía política* y de la *filología*, se constituirá una *analítica de la finitud*.

Ciertamente, no ha sido la episteme moderna la que descubrió la idea de finitud; pero, para el pensamiento clásico, el problema dominante, al menos en lo que concierne a la filosofía, era, más bien, el de las relaciones entre lo finito y lo infinito (entre el hombre y Dios, por ejemplo). Los textos más característicos del siglo XVIII, hace notar Deleuze en su ensayo sobre Foucault, conciernen a la distinción entre los diferentes órdenes de lo infinito: el infinito de grandeza y de pequeñez de Pascal, el infinito en sí y entre límites de Spinoza, los diferentes infinitos de Leibniz, etc.[7] Para la Modernidad, en cambio, la cuestión es pensar la finitud a partir de la propia finitud, el sujeto a partir de sí mismo. Esta será la tarea de la analítica de la finitud.

Se abre así un espacio en el que el pensamiento oscila entre la finitud de los objetos y la finitud del sujeto o, según la terminología utilizada por nuestro autor, entre lo *positivo* y lo *fundamental*.

6 *Ibid.*, p. 15.
7 Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*. París, Minuit, 1986, p. 132 [*Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, trad. de José Vázquez Pérez].

Por un lado, la biología, la economía política y la filología ponen de manifiesto la finitud objetiva del hombre; los límites que le imponen el ser de la vida, del trabajo y del lenguaje. Pero esta finitud no le viene al hombre desde afuera, como sucedía en el horizonte de la episteme clásica, es decir, por sus relaciones con el infinito, sino a partir de su propio ser: de su cuerpo, de su deseo, como apetito primordial por el cual los objetos producidos adquieren valor, y de su lenguaje. Es más, la finitud de los objetos remite a la finitud del sujeto como a su fundamento. La finitud de los objetos de la experiencia, para servirnos ahora de un lenguaje kantiano, se funda en la finitud de la experiencia de los objetos.

Según Foucault, esta oscilación entre lo positivo y lo fundamental ha dado lugar a tres figuras que dominan el pensamiento moderno: la oscilación entre lo *empírico* y lo *trascendental*, entre el *cogito* y lo *impensado* y entre el *retorno* y el *retroceso del origen*. Como veremos, estas figuras terminarán disolviéndose por el embate de las contraciencias humanas.

LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL

Para la primera figura de la analítica de la finitud, Foucault se sirve de un vocabulario específicamente kantiano, pero lo que le interesa, sin embargo, no es tanto el modo en que el propio Kant concibe estas dos nociones, la de lo empírico y la de lo trascendental, sino la oscilación que se establece, a partir de Kant y también mucho más allá de él, entre estos dos elementos. Así, por un lado, nos encontramos con aquellas posiciones que buscan explicar el ser y el saber del hombre a partir de sus propias condiciones naturales: de su cuerpo, de su anatomía o de su fisiología, y, por otro, con aquellas que, en cambio, buscan hacerlo a partir de las condiciones culturales e históricas. En un extremo, una especie de *estética trascendental* y, en el otro, una *dialéctica trascendental*.

Entre estas dos posiciones, como una especie de *analítica trascendental*, se sitúan las fenomenologías del análisis de lo vivido (*véçu*) que buscan elaborar una filosofía del sujeto que supere esa oscilación, sin reconciliación, entre naturaleza y cultura, haciendo valer lo empírico en el nivel de lo trascendental. Aunque sin mencionarlo explícitamente, Foucault está refiriéndose aquí a Maurice Merleau-Ponty. Baste pensar, en este sentido, en sus nociones de cuerpo propio y de intencionalidad corporal. Para Merleau-Ponty, en la experiencia del cuerpo propio, en efecto, la intencionalidad no es simplemente una propiedad de la conciencia, sino que debe ser pensada a partir de un *cogito* radicalmente sumergido en la facticidad, a partir del *sentir* y del *percibir*.

EL COGITO Y LO IMPENSADO

La oscilación entre estos dos elementos constituye la segunda forma de la analítica de la finitud, de la disposición antropológica que domina el pensamiento moderno. Foucault la presenta como una consecuencia de la figura anterior. En la medida en que el hombre es un doble empírico-trascendental, es también la figura que se delinea en el espacio que va del *cogito* a lo impensado, de la conciencia de sí, que procura captar en el elemento del pensamiento lo que él es, a aquello que siempre la desborda, la facticidad que se le escapa en cuanto es no pensamiento (las pulsiones de la vida, el rigor del trabajo, la estructura y el sentido de un lenguaje formado hace milenios). El hombre moderno es, así, el esfuerzo por "recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero que no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable".[8] Por ello, a diferencia de cuanto sucedía con el *cogito* cartesiano, observa Foucault, la evidencia del "yo pienso" ya no conduce a la evidencia del "yo soy". Pero no sólo el *cogito* cartesiano ha sido desplazado de su lugar de privilegio, también lo ha sido la interrogación kantiana sobre lo trascendental. En la oscilación entre el *cogito* y lo impensado, ya no se trata del conocimiento de la naturaleza, de la posibilidad de una ciencia natural, sino de la posibilidad de un conocimiento del hombre. En este doble desplaza-

8 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 337.

miento, del *cogito* cartesiano y de lo trascendental kantiano, ha encontrado su lugar la fenomenología de Husserl, con su continua problematización de lo inactual, de lo sedimentado, de lo implícito.[9]

Lo impensado, como aquello a lo que es incesantemente remitido el ser del hombre que quiere comprenderse a sí mismo en la forma del pensamiento, domina, además, las formas mayores del pensamiento filosófico del siglo XIX a través de la dialéctica hegeliana entre el en-sí (*an sich*) y el para-sí (*für sich*), de la alienación de Marx o del inconsciente de Schopenhauer.[10]

EL RETROCESO Y EL RETORNO DEL ORIGEN

Lo originario, sostiene Foucault, es "más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje".[11] En este sentido, lo originario no es un comienzo alejado, un acontecimiento que se pierde en el tiempo, sino lo más cercano al hombre desde el momento en que trabaja, vive y habla. Y sin embargo, a pesar de ello, en ese mismo momento su temporalidad se entrelaza con la historicidad propia del trabajo, de la vida y del lenguaje. Paradójicamente, la inmediatez de su origen lo remite a aquello que no tiene el mismo tiempo que él, y lo originario del hombre es lo que le señala lo que lo separa del origen de los seres sobre los cuales articula su propio ser. El hombre descubre así que no es contemporáneo de sí mismo.

De ahí, según Foucault, que dos estrategias opuestas dominen el pensamiento moderno del origen. Por un lado, los intentos de cuño positivista por alinear la cronología del hombre según la cronología de las cosas, de modo que el origen del hombre sea simplemente una fecha en el curso temporal de los otros seres. Por otro, el esfuerzo complementario, pero inverso, por articular

9 *Ibid.*, p. 338.
10 *Ibid.*, p. 340.
11 *Ibid.*, p. 343.

la temporalidad de las cosas desde la experiencia que el hombre hace de ellas, y por definir el origen a partir del momento en el que ellas irrumpen en el tiempo de los hombres. En ambas estrategias, sin embargo, el pensamiento moderno se encuentra enfrentado al retroceso, al alejamiento del origen que obstinadamente busca alcanzar. Así, en el dominio de la filosofía, por un lado, Hegel, Marx o Spengler concibieron un movimiento temporal del pensamiento en el que éste se curva sobre sí mismo, como un círculo, para reencontrar un origen que finalmente desaparece en este mismo movimiento. Por otro, en Hölderlin, en Nietzsche y en Heidegger este retorno al origen sólo se da como retroceso, como un tiempo en el que "los dioses se retiran, donde crece el desierto, donde la *téchne* ha instalado el dominio de su voluntad".[12]

Las ciencias humanas (la psicología, la sociología y las teorías de la literatura y del mito) se ubican, según nuestro autor, en el espacio que va de las ciencias modernas propiamente dichas (biología, economía política, filología) a la analítica de la finitud o, mejor, duplican estas ciencias, de las que reciben sus modelos constitutivos, proyectándolos hacia esa dimensión filosófica en la que la finitud, pensada a partir de sí misma, toma la forma de las tres figuras oscilantes que acabamos de describir. Así, de la biología, las ciencias humanas han heredado las nociones de *función* y de *norma*; de la economía política, las de *conflicto* y *regla*; y de la filología, las de *significación* y *sistema*. Remitidas al juego de la analítica de la finitud, la categoría de función muestra cómo la vida puede ser representada en la conciencia, y la de norma, cómo las funciones se dan sus propias leyes, que escapan en realidad a la conciencia. Del mismo modo, la noción de conflicto sirve para mostrar la forma que toma, en la conciencia de los individuos, la representación de la sociedad; mientras que la noción de regla revela, en cambio, cómo el deseo o las necesidades responden a una organi-

12 *Ibid.*, p. 347.

zación que no es consciente para los individuos que los experimentan. La categoría de significación, por su parte, muestra cómo el lenguaje pasa por la conciencia de los individuos que hablan; y la categoría de sistema, cómo la significación es sólo una realidad secundaria y derivada. En pocas palabras, proyectados hacia la dimensión filosófica de la analítica de la finitud, los conceptos constitutivos de las ciencias humanas entran en el juego, y permanecen atrapados en él, entre lo que puede ser pensado, representado en la conciencia, y lo que se sustrae a ella bajo la forma de lo impensado.

La proclamada muerte del hombre no es, para Foucault, sino la disolución de esta disposición del pensamiento, el despertar del sueño antropológico ante el embate insistente de las contraciencias humanas (el psicoanálisis, la etnología, la lingüística).

El capítulo noveno de *Las palabras y las cosas* es, sin dudas, uno de los de más difícil lectura. La "Introducción a la *Antropología...*" arroja, sin embargo, una luz esclarecedora sobre estas páginas. Se podría decir, incluso, que sólo desde las páginas de la "Introducción..." es posible comprender cabalmente la argumentación de Foucault. En efecto, una de las mayores riquezas de la "Introducción..." de Foucault es haber sacado a la luz la matriz constitutiva de la antropología kantiana en la que hunden sus raíces las figuras de la analítica de la finitud. La anfibología que las caracteriza es, finalmente, una consecuencia de la posición intermedia que ocupa toda antropología a partir de Kant, esto es, entre la dispersión temporal y la universalidad, entre la multiplicidad histórica de lo humano y la definición de su esencia.

Desde esta perspectiva, es necesario prestar particular atención a las páginas de la "Introducción..." dedicadas a la relación del texto de la *Antropología* con los del período crítico de Kant (sobre todo con la *Crítica de la razón pura* de 1781) y a las últimas páginas acerca de las proyecciones de la *Antropología* en la filosofía contemporánea y sus relaciones con otras antropologías.

3. LA ANTROPOLOGÍA DE KANT

El texto de la "Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant" se presenta originalmente fragmentado sólo por asteriscos, sin subtítulos. A pesar de ello, teniendo en cuenta los temas abordados, es posible dividir la exposición de la siguiente manera:

[a] En primer lugar, Foucault se ocupa de la génesis de la *Antropología*, de la formación del texto cuya redacción se remonta a los primeros "esbozos de curso" (*Collegentwürfen*) que Kant prepara para sus lecciones sobre el tema (que presumiblemente comenzaron en el semestre de invierno de 1772-1773), pero se extiende hasta poco antes de su publicación. Nos encontramos, así, con una obra que ha sido trabajada durante unos veinticinco años y en la que resulta imposible establecer con precisión los diferentes estratos de composición.

[b] En segundo lugar, Foucault analiza la inserción de la *Antropología* en el pensamiento kantiano. Nuestro autor no sigue aquí un orden estrictamente cronológico. En efecto, se ocupa primero de la relación de la *Antropología* con los escritos del período precrítico y luego, inmediatamente, de su relación con los últimos trabajos de Kant. El nexo con los escritos del período crítico (la primera edición de la *Crítica de la razón pura* es de 1781), que temporalmente se ubicaría entre los dos anteriores, es estudiado recién al final de este apartado, aunque de manera mucho más desarrollada.

En relación con el período precrítico, señala Foucault, no es difícil percibir el eco, en los temas y las expresiones, de numerosos trabajos kantianos de esa época: de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1764), del *Ensayo sobre las enfermedades del espíritu* (1764) y del *Ensayo sobre las razas* (1775). Existe, sin embargo, una diferencia importante. Si bien los contenidos no cambian, la perspectiva y la estructura conceptuales desde las que son abordados y en las que se insertan no son las mismas. En efecto, en sus comienzos, Kant había ligado estrechamente la antropología a la geografía física, "como las dos mitades simétricas de un cono-

cimiento del mundo articulado de acuerdo con la oposición entre el hombre y la naturaleza".[13] En el calendario académico, además, alternaba la enseñanza de estas disciplinas, dedicando un semestre a cada una. En la *Antropología* este nexo se deshace. El conocimiento del hombre ya no está ligado de la misma manera al conocimiento de la naturaleza, a la cosmología, sino al conocimiento del mundo, es decir, de la tierra en cuanto *ciudad* del hombre.

En el otro extremo del pensamiento kantiano, precisamente en esta perspectiva de un conocimiento cosmopolita del hombre, también es posible establecer el modo en que el texto de la *Antropología* se entrelaza con las preocupaciones de Kant en sus últimos años: con los problemas que aborda en su correspondencia con Jakob Beck sobre la relación de la sensibilidad y del entendimiento con el objeto del conocimiento, con las discusiones de la metafísica del derecho acerca de la relación entre el sujeto jurídico y el sujeto moral que actúa libremente, con las cuestiones planteadas en la correspondencia con Hufenland y en la tercera parte de *El conflicto de las facultades* respecto del poder del espíritu y la influencia que éste puede ejercer sobre el cuerpo, en particular, sobre las enfermedades (la hipocondría, el sueño, los trastornos alimenticios y digestivos).

Algunos de estos temas, observa Foucault, ya estaban sugeridos en los primeros escritos de Kant, pero ahora, "el hombre, en la *Antropología*, no es ni *homo natura*, ni sujeto puro de libertad, sino que es tomado en las síntesis ya operadas de su ligazón con el mundo".[14] Foucault llama la atención, desde este punto de vista, sobre las nociones de juego (*Spiel*) y arte (*Kunst*).

> Esta noción de *Spielen* es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza; pero este juego lo juega él, y en ello se juega él mismo; y si le acontece caer en el juego, como en las ilusiones de los sentidos, es porque ha jugado consigo mismo a ser víctima de ese juego: de modo que le corresponde ser amo del juego, y retomarlo por su cuenta en el artificio de una intención. El juego se vuelve entonces un "*kunstlichen Spiel*" [juego artificioso] y la apariencia con la que juega recibe su justificación moral. La *Antropología* se despliega, pues, de acuerdo con esta dimensión del ejercicio humano que va de la ambigüedad del *Spiel* (juego = juguete) a la indecisión del *Kunst* (arte = artificio).[15]

13 Véase, en este volumen, la "Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant" p. 52

14 *Ibid.*, p. 71.

Llegado a este punto, Foucault no puede evitar preguntarse por la relación de la *Antropología* con las obras del período crítico. Los cambios señalados, en efecto, ¿pueden explicarse sin que haya mediado el trabajo de la crítica? La respuesta no es fácil. Sobre todo porque, si bien la *Antropología* se apoya en las críticas, al retomar sobre todo la tradicional división de las facultades, y ellas son una referencia implícita siempre presente, no son empero su fundamento. La *Antropología*, sostiene Foucault, "se separa por ella misma hacia aquello que debe fundarla y que no es ya la crítica, sino la filosofía trascendental en sí".[16]

A propósito de la relación con el pensamiento crítico, un tema recibe particular atención por parte Foucault: el *Gemut*, el ánimo. No es difícil comprender el porqué, pues, aunque la *Antropología* conduzca a un conocimiento cosmopolita del hombre, sólo sus páginas finales se ocupan del hombre habitando el mundo. La mayor parte del texto, en cambio, está dedicada a un estudio del *Gemut*, cuyas facultades rigen la organización del pensamiento crítico. ¿Cómo el análisis del *Gemut*, se pregunta entonces Foucault, conduce a un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo?[17] La respuesta se puede resumir en pocas palabras: ello es posible en la medida en que, en la *Antropología*, lo universal

15 *Ibid.*, p. 69

16 *Ibid.*, p. 99

17 *Ibid.*, p. 72

nace en medio de la experiencia, en el movimiento de lo *verdaderamente temporal.*[18]

[c] En tercer lugar, teniendo en cuenta, sobre todo, esa tensión existente en el texto de la *Antropología* entre su punto de apoyo en las críticas y la filosofía trascendental hacia la que se dirige, de la que las críticas son sólo una propedéutica, Foucault se ocupa de establecer la estructura y la especificidad de la antropología kantiana.

En cuanto a la estructura, ella es *sistemática*, en la medida en que expone el todo de su contenido (no la totalidad)[19] según la división que establece entre *didáctica* (donde Kant repite el recorrido de las tres críticas) y *característica* (donde se aborda la cuestión de la historia y el destino de la humanidad). Respecto de su especificidad, ella es *popular*. Foucault se ocupa de mostrar con precisión cómo debemos entender este adjetivo. Según las observaciones del propio Kant en la *Lógica*, la popularidad hace referencia a una determinada perfección del conocimiento, a la certeza de que "el todo es dado en la inagotable multiplicidad de lo diverso".[20]

[d] En cuarto lugar, la atención de Foucault se dirige a las proyecciones de la *Antropología* de Kant en la filosofía contemporánea. "Un día [sostiene] habrá que considerar toda la historia de la filosofía poskantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión sostenida, es decir, a partir de esta confusión denunciada."[21] ¿De qué confusión se trata? Ni más ni menos que del propio proyecto de la antropología y de su estatuto mixto. En efecto, ella se ubica, como vimos, entre el trabajo de las críticas y la filosofía trascendental, en un lugar intermedio definido como interrogación acerca de lo *originario*, es decir, sobre la relación entre la dispersión temporal y la universalidad. A partir de aquí, ella

18 *Ibid.*, p. 113.
19 Sobre la distinción entre todo (*Ganz*) y totalidad (*All*), cf. *ibid.*, p. 92.
20 *Ibid.*, p. 104.
21 *Ibid.*, p. 116.

buscará, sin lograrlo finalmente, conciliar el *a priori* de las críticas (la relación entre pasividad y espontaneidad) con lo *fundamental* de la filosofía trascendental (el nexo entre verdad y libertad).

[e] En quinto lugar, el último tema que aborda Foucault son las relaciones entre la *Antropología* de Kant y las otras antropologías que le son más o menos contemporáneas. Aquí, más que las comparaciones concretas que pueden establecerse, lo que interesa a nuestro autor es mostrar, a partir de estas relaciones, la tensión que atraviesa todo el proyecto antropológico, esto es, la alternativa que debe enfrentar todo conocimiento acerca del hombre: ser un conocimiento empírico del hombre o un saber articulado en torno a la definición de su esencia. La profusión de tratados sobre el hombre hacia finales del siglo XVIII constituye una fuente empírica de conocimientos para la *Antropología* de Kant. Y, sin embargo, sostiene Foucault:

> Cualquiera que sea su contenido empírico, la Antropología tiene, pues, una estructura epistemológica que le es propia. Conlleva un sentido que no puede superponerse ni con los "Tratados del Hombre" cuyo estilo, al menos, se mantiene todavía dentro de la obediencia cartesiana, ni con los empirismos que dominan siempre el pensamiento de Locke. Sin duda, como los primeros, es un saber dentro del lenguaje de la naturaleza, y como los otros, una asignación de lo originario. Pero ésos no son más que momentos en su estructura epistemológica total. Esta se equilibra, en efecto, alrededor de algo que no es ni el animal humano, ni la conciencia de sí, sino la *Menschenwesen* [esencia del hombre], es decir, a la vez el ser natural del hombre, la ley de sus posibilidades y el límite *a priori* de su conocimiento.[22]

22 *Ibid.*, pp. 124-125.

4. DEL HOMBRE A LAS PRÁCTICAS DE SUBJETIVACIÓN

Toda la filosofía contemporánea, sostiene Foucault en uno de los textos recién citados, puede ser considerada desde la perspectiva de la confusión constitutiva del proyecto antropológico kantiano, es decir, desde la tensión no resuelta entre dispersión temporal y universalidad. Según nuestro autor, ninguno de los esfuerzos realizados para liberar lo *a priori* de lo *fundamental*, para disolver la *confusión antropológica*, lograron lo que se proponían.[23] Prueba de ello es el carácter anfibológico de las figuras de la analítica de la finitud. En este sentido, Foucault piensa sobre todo en las diferentes formas que tomó la corriente fenomenológica.

También el proyecto filosófico de Foucault, finalmente, puede ser leído desde la perspectiva de la confusión antropológica; precisamente, como un esfuerzo para liberarse de ella, pero esta vez por caminos diferentes de los que recorrió el pensamiento a partir de Husserl. En *Las palabras y las cosas*, más allá incluso de las propias declaraciones posteriores del autor, la posibilidad de escapar del antropologismo moderno estaba vinculada con los desarrollos de la corriente estructuralista en las denominadas contra-ciencias humanas. El subtítulo originario del libro, vale la pena subrayarlo, no era *Una arqueología de las ciencias humanas*, sino *Una arqueología del estructuralismo* (y no es cierto, como sostuvo alguna vez, que no haya utilizado aquí ni el término ni el concepto de estructura). El propio Foucault, muy posiblemente por esta razón, no parece del todo satisfecho.

Es necesario tener en cuenta, además, que, en *Las palabras y las cosas*, numerosas cuestiones metodológicas quedaban abiertas, diferidas hasta lo que sería, tres años más tarde, *La arqueología del saber*. Pero, en esta obra, la noción de *episteme* ya no es exactamente la misma que en *Las palabras y las cosas*. Por un lado, para una misma época ya no habrá una y sólo una *episteme*; por otro, Foucault abre la posibilidad de desvincular la arqueología de la *episteme*, al plantear la posibilidad de arqueologías orientadas hacia la

23 *Ibid.*, pp. 115-116

pintura, la sexualidad o la política.[24] A partir de aquí, la arqueología o, si queremos, el pensamiento de Foucault buscará elaborar y utilizar otras herramientas conceptuales. Las nociones de *dispositivo* y de *práctica* son los ejemplos más evidentes. Con ellas procurará resolver, esta vez sin ninguna referencia al estructuralismo, la tensión entre dispersión temporal y universalidad que dominó el pensamiento moderno. Estas categorías, en efecto, describen formas de regularidad que no tienen el carácter monolítico que poseía la noción de episteme en *Las palabras y las cosas* y, en este sentido, no corren el riesgo de convertirse en universales; pero, en la medida en que precisamente describen regularidades, tampoco se diluyen en la sola dispersión temporal.

Desde esta perspectiva, nuevamente la obra de Kant será una referencia fundamental a la hora de situarse en relación con la Modernidad. Esta vez, lo que le interesa a Foucault no es la elaboración kantiana de la pregunta *¿qué es el hombre?*, sino de la pregunta *¿qué es el Iluminismo?* Sostiene Foucault:

> Kant parece haber fundado las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna. Podemos decir que, en su gran obra crítica, Kant planteó, fundó esta tradición de la filosofía que se pregunta por las condiciones según las cuales un conocimiento verdadero es posible, y, a partir de aquí, se puede decir que toda una corriente de la filosofía moderna, desde el siglo XIX, se presentó como una analítica de la verdad.
>
> Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de problemática, otro modo de interrogación crítica. Es el que vemos nacer precisamente en la cuestión relacionada con el *Aufklärung* [Iluminismo] o en el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica se plantea: ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una

24 Cf. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 249-253 [*La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 250 y ss., trad. de Aurelio Garzón del Camino].

> analítica de la verdad, sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la alternativa filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, u optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad: esa forma de filosofía que, desde Hegel hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.[25]

La Modernidad ya no será tomada por Foucault, entonces, como una época, la de la analítica de la finitud y la del sueño antropológico, sino como una *actitud*.[26] Por este camino, la cuestión del hombre y de las ciencias humanas se presentará de manera diferente a como se presentaba en *Las palabras y las cosas*. Dos cambios fundamentales merecen ser señalados.

En primer lugar, respecto de la explicación del surgimiento de las ciencias humanas. En *Vigilar y castigar* (1975), en efecto, ellas ya no son la consecuencia de una ruptura epistémica, sino el producto de la formación de una sociedad disciplinaria.[27] Y, pocos años más tarde, en el curso titulado *Seguridad, territorio, población* (1978), ellas, como también el hombre de *Las palabras y las cosas* (el objeto de la biología, de la economía política y de la filología), aparecen como la contrapartida de la formación de los dispositivos de seguridad que articulan la biopolítica moderna.[28]

25 Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumieres?", en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 687-688 ["¿Qué es la Ilustración?", en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1991].
26 *Ibid.*, p. 568 y ss.
27 Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 195-196 [*Vigilar y castigar*, edición revisada, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 224-225, trad. de Aurelio Garzón del Camino].
28 Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 81 [*Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008].

En segundo lugar, respecto de lo que se podría denominar el desplazamiento de la cuestión del hombre hacia la cuestión del sujeto o, mejor, hacia las prácticas de subjetivación, tal como se lleva a cabo en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Al plantear la cuestión de las formas de subjetivación y no la cuestión del hombre, afirma que ya "no se deducirá de lo que nosotros somos lo que nos es imposible hacer o conocer", sino "que se deducirá, de la contingencia de lo que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser más, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos".[29]

Como sabemos, el artículo "Foucault" del *Dictionnaire des philosophes*, editado por Denis Huisman (París, 1984), fue escrito por el propio interesado con el seudónimo de Maurice Florence y la colaboración de François Ewald. La frase inicial, que proviene de este último, dice: "Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant [...]".[30] Cuanto hemos expuesto precedentemente nos permite comprender la amplitud de esta afirmación y la relevancia del texto que, aunque fue escrito hace medio siglo, recién ahora es publicado. Foucault ha sido, en efecto, e incluso en lo que más tiene de foucaulteano, un lector de Kant.

29 Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumieres?", *op. cit.*, p. 574.
30 Michel Foucault, "Foucault", en *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 631.

Nota sobre esta edición

En el curso del texto hemos agregado, siempre entre corchetes, aclaraciones que pueden facilitar la lectura. Se trata de: (i) una serie de subtítulos para escandir el escrito de Foucault según la progresión de los principales temas; (ii) la traducción al castellano de los términos, textos y títulos referidos por Foucault en alemán, las más de las veces, y en latín; y (iii) algunas pocas notas a pie de página indicadas con asterisco (a veces, para aclarar el sentido de ciertos términos y su correspondiente traducción; otras, para ofrecer la versión correcta de algunos de los textos citados por Foucault que contienen errores en la edición original).

Además de estos agregados, hemos modificado las referencias bibliográficas a pie de página según los siguientes criterios: (i) eliminamos las referencias a las traducciones francesas y conservamos solo las que corresponden a las ediciones alemanas de las obras de Kant, la de Cassirer (referida directamente como "Cassirer", tomo, en números romanos, y página) y la de la Akademia (referida mediante la abreviatura "Ak", tomo, en números romanos, y página); (ii) en el caso de las remisiones al texto de la *Antropología*, introdujimos las referencias a las páginas correspondientes de la edición española [*Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 2004 (primera edición de 1935 en la *Revista de Occidente*)]. En el caso de otras obras de Kant, nos eximimos de este trabajo, pues las traducciones recientes incluyen la referencia a la paginación de la edición de la Akademia.

[E. C.]

Presentación de la edición francesa

Las tesis complementarias, tradicionalmente, no solían publicarse. La "traducción, introducción y notas" a la *Antropología en sentido pragmático* constituía la tesis complementaria de Foucault. *Historia de la locura*, su tesis principal, había tenido que encontrar editor antes de ser presentada a un jurado. Ésa era la regla antes de 1968. Son conocidas las dificultades con las que tropezó Foucault para publicarla.[1] El jurado –en el caso de la tesis complementaria: Jean Hyppolite y Maurice de Gandillac– había incitado además a Foucault a disociar la edición de su traducción de la del comentario, en el que habían reconocido el principio de un ensayo autónomo que podría ser eventualmente proseguido. Lo que Foucault hizo, con la brillantez que nadie desconoce, fue *Las palabras y las cosas*.

Esta investigación fue llevada adelante entre 1959 y 1960 en Hamburgo, ciudad en la que Foucault dirigía el Instituto Francés y poco alejada de Rostock, donde se conservaban los papeles de Kant. Repetidamente Foucault señala las variantes entre esos manuscritos y la edición de Nicolovius. Sin embargo, no hay ninguna garantía de que este gran husmeador de archivos haya trabajado directamente sobre esos manuscritos. En la breve introducción a la edición de 1964 de su traducción del texto de Kant,[2] Foucault

1 M. Foucault, *Dits et écrits* [*Dichos y escritos*], t. 4, París, Gallimard, 1994, nº 318.

2 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 1964, trad. fr. de M. Foucault, 4º trimestre; reeditado en 1970 y en libro de bolsillo en 1991, 1994 y 2002.

precisa que las principales variantes están publicadas en la gran edición de Kant, que él utilizó, realizada por la Academia de Prusia. Sus otras fuentes se encuentran en los once volúmenes de la edición Cassirer de 1922 que él poseía, pues la había adquirido en Alemania.

La "geología profunda" de este texto de Kant, que acompañó como tema de enseñanza durante veinticinco años la gestación del pensamiento crítico, es abordada a partir de las categorías de "génesis y estructura", homenaje a la gran obra, sobre la *Fenomenología* de Hegel, de Hyppolite, director de esta tesis complementaria. No obstante, tan sólo el comienzo y el final del ensayo de Foucault responden a esas categorías; el corazón del estudio recurre más bien a la categoría –aquí heideggeriana– de la repetición. Ni conclusión ni parte de la empresa crítica de Kant, la *Antropología en sentido pragmático* es una conciliación de la antropología empírica –tal como se constituye en el siglo XVIII– y de la filosofía crítica; la indagación de Foucault se atiene, de hecho, a una cuestión esencial para él desde los años cincuenta –ya formulada por Husserl–: la antropologización creciente de la filosofía, de la que el pensamiento heideggeriano jamás citado pero muy presente quizás no salga indemne.

Ya en "Connaissance de l'homme et réflexion trascendentale" [Conocimiento del hombre y reflexión trascendental], un curso ofrecido en la Universidad de Lille en 1952-1953 –97 hojas manuscritas, el más antiguo texto filosófico que se conserva de Foucault–, rastrea el destino del tema antropológico en la filosofía del siglo XIX: Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey, Nietzsche. De Kant, no comenta Foucault entonces más que el breve texto de la *Lógica* publicado en 1800 por G.B. Jäsche en Nicolovius.

A partir de 1952 Foucault relee al "gran chino de Königsberg [que] no era más que un gran crítico"[3] a través de Nietzsche y, a

3 Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, París, Garnier-Flammarion, 2000. aforismo 210, pp. 179-180 [*Más alla del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972. p. 154, trad. de Andrés Sánchez Pascual]

partir de 1953, a Kant y a Nietzsche a través de Heidegger. El prefacio a Binswanger de 1954[4] y el "Círculo antropológico", último capítulo de la *Historia de la locura*, dan testimonio de ello. Cuando en 1964 Foucault propone, por consejo de Georges Canguilhem, su traducción en Vrin, está en condiciones de anunciar en una nota el inminente tratamiento "de las relaciones entre el pensamiento crítico y la reflexión antropológica".

Es que en noviembre de 1963, en ocasión de una larga contemplación de las Meninas en el Prado, había entrevisto las grandes líneas de una historia del paso de la era de la representación a la era de la antropología. Publicar su tesis secundaria, que lo anunciaba sin conocer su método, resultaba contraproducente. Sería en una configuración reciente del saber –saber de la producción, de lo vivo y de las lenguas– y no en el destino de la filosofía moderna donde él situaría de allí en más el surgimiento y la probable desaparición de la figura del hombre aparecida en el siglo XVIII como un doble empírico-trascendental.

> Sin duda, no es posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos ni desplazarlos del lado de una subjetividad constituyente sin dar lugar, cuando menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites de derecho del conocimiento (y, en consecuencia, de todo saber empírico) son, a la vez, las formas concretas de la existencia, tal como se dan precisamente en este mismo saber empírico.[5]

4 M. Foucault, "Introduction à *Le Rêve et l'existence*" ["Introducción a *El sueño y la existencia*"] en L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence* París, Desclée de Brouwer, 1954. reeditado en *Dits et écrits*, t. I, París, Gallimard, 1994. pp. 93-147

5 M. Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 261 [*Las palabras y las cosas*, edición revisada y corregida. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, trad. de Elsa Cecilia Frost].

¿Por qué editar –tan tardíamente– este texto? Acabamos de evocar las razones por las cuales no lo publicó Foucault en 1964. Los lectores que consultaban ocasionalmente la versión mecanografiada depositada –como toda tesis–, y accesible por lo tanto al público, en la biblioteca de la Sorbona –referencia W 1961 (11[1]) 4°–, le manifestaban al autor su asombro por que no se hubiera publicado. En momentos como ésos tenía motivos para exasperarse ante la ausencia, en aquella época en Francia, de agentes literarios.

Desde su desaparición, esta tesis ha sido a su vez objeto de varias tesis y traducciones, a menudo accesibles en la Red.

Los errores de dactilografía, las oscuridades debidas a la reprografía de las correcciones manuscritas de Foucault, han inducido numerosas confusiones que se han repetido indefinidamente. Aquí se ha retomado la práctica adoptada para la edición de los cursos en el Collège de France: un comité editorial para una edición de referencia en Vrin, donde Foucault, a quien le gustaba frecuentar esta editorial, habría deseado publicar su traducción.

DANIEL DEFERT, FRANÇOIS EWALD, FRÉDÉRIC GROS,
octubre de 2007

Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant

[1. GENESIS DE LA *ANTROPOLOGIA* DE KANT]

Una nota de la *Antropología*[1] indica que, antes de ser redactado, el texto había sido leído en clase durante unos treinta años. A él estaban consagradas las lecciones del semestre de invierno, pues las del de verano estaban reservadas a la geografía física. En realidad estos datos no son exactos, puesto que Kant había iniciado su enseñanza de la geografía ya en 1756 y los cursos de antropología, en cambio, probablemente no hayan sido inaugurados antes del semestre de invierno de 1772-1773.[2]

La edición del texto que conocemos coincide con el final de los cursos y con el retiro definitivo de Kant como profesor. El *Neues deutsches Merkur* [Nuevo Mercurio Alemán] de 1797 hace mención de la noticia que le es transmitida desde Königsberg: "Kant publica este año su *Antropología*. Hasta el momento la había guardado para sí porque, entre sus conferencias, era la única que sus estudiantes frecuentaban. Ahora no da más cursos, y ya ningún escrúpulo le impide entregar este texto al público".[3] Sin duda, Kant dejó que su programa siguiera figurando aún en la lista de cursos del semestre de verano de 1797, pero en público, aunque no de manera oficial, había declarado que "en razón de su avanzada edad, ya no quería seguir dando conferencias en la

1 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 122; ed. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2004, trad. de José Gaos, p. 21.
2 Cf. E. Arnoldt, *Kritische Excurse* [Excurso crítico], 1896, p. 269 y ss.
3 Vol. II, p. 82, citado por O. Külpe, *Kants Werke* [Obras de Kant], Ak. VII, p. 354.

Universidad".[4] Con el curso ya definitivamente interrumpido, por fin Kant se decidió a hacer imprimir el texto.

De sus diversos estados antes de esta última redacción no sabemos nada o casi nada. En dos ocasiones Starke publicó, después de la muerte de Kant, notas que habían sido tomadas por oyentes;[5] pero ninguna de estas dos obras merece una confianza ciega. Es difícil, en efecto, dar crédito a unas notas publicadas treinta y cinco años después de la muerte de Kant. No obstante, el segundo compendio de notas incluye un elemento importante que no figura en el texto publicado por Kant: un capítulo, "Von der intellectuellen Lust und Unlust" [Acerca del placer y el displacer intelectual]. Según Starke, el manuscrito de este capítulo habría desaparecido cuando Kant lo envió desde Königsberg a Jena para hacerlo imprimir. Pero, en realidad, no hay nada en el manuscrito de la *Antropología*, tal como existe en la Biblioteca de Rostock, que permita suponer que alguno de sus fragmentos se haya perdido. Es más verosímil que Kant no haya querido dar espacio, en la obra impresa, a un texto que había formado parte, antaño, de su enseñanza oral. En cuanto al primer compendio de Starke, si acaso hay que detenerse en él, es porque incluye una precisión en las fechas; las notas que lo constituyen habrían sido tomadas en el curso del semestre de invierno 1790-1791. En dos puntos relativos a la concepción y a la estructura misma de la *Antropología*, estas notas indican que debió de producirse un cambio entre el año 1791 y la redacción definitiva del manuscrito.[6]

De este texto, formado y desarrollado a lo largo de veinticinco años, indudablemente transformado a medida que el pensamiento kantiano se iba desplegando a través de nuevas formulaciones, sólo tenemos, pues, un único estado: el último. El texto nos es dado ya cargado de sedimentaciones y encerrado en ese pasado en el que se fue constituyendo. Esos veinticinco años, que vieron concluir las primeras investigaciones, iniciar la crítica, desarrollar en su equilibrio tripartito el pensamiento kantiano, establecer finalmente el sistema de defensa contra el retorno leibniziano, el escepticismo de Schulze y el idealismo de Fichte, están contenidos en el texto de la *Antropología*, y su fusión continúa sin que ningún criterio exterior y certero permita datar tal o cual capa de su geología profunda.

A pesar de ello, no sería indiferente saber cuál ha sido el coeficiente de estabilidad de la *Antropología* en relación con la empresa crítica. ¿Había, ya desde 1772, y subsistiendo quizá en el fondo de la *Crítica*, una cierta imagen concreta del hombre que ninguna elaboración filosófica ha alterado en lo esencial, y que se formula finalmente, sin mayores modificaciones, en el último de los textos publicados por Kant? Y si esta imagen del hombre ha podido recoger la experiencia crítica, sin no obstante desfigurarse, ¿no es quizá porque hasta cierto punto la ha, si no organizado y dirigido, al menos guiado y en cierto modo orientado secretamente? De la *Crítica* a la *Antropología* habría una suerte de oscura y obstinada relación de finalidad. Pero puede ser también que la *Antropología* haya sido modificada en sus elementos mayores a medida que se desarrollaba la tentativa crítica. La arqueología del texto, si fuese posible, ¿no permitiría ver nacer un "*homo criticus*", cuya estructura diferiría en lo esencial del hombre que lo ha precedido? Es decir, la *Crítica*, en su carácter propio de "propedéutica" de la filosofía, añadiría un papel constitutivo en el nacimiento y el devenir de las formas concretas de la existencia humana. Habría cierta verdad *crítica* del hombre, hija de la crítica de las condiciones de la verdad.

Pero no esperemos respuestas indudables a unas interrogaciones tan unívocas. El texto de la *Antropología* nos es dado en su forma final. Y tendremos, para guiarnos en esta tentativa, cuatro series de indicios, todos ellos muy parciales:

4 Citado por Kulpe (*ibid.*). *Cf.* F. Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben* [Contribuciones para el material de la historia de la vida de Kant], Berlín, 1909.

5 Starke, *Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis* [Invitación al conocimiento del hombre y del mundo], Leipzig, 1831. *Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* [El conocimiento del hombre o la antropología filosófica de Kant], Leipzig, 1831.

6 Cf. *infra*, p. 84

a/ Las *Reflexionen* [Reflexiones] referidas a la antropología, que la edición de la Academia reagrupó[7] intentando darles una fecha. En cualquier caso es preciso enfatizar que muy pocos de estos fragmentos son lo bastante extensos como para dar una imagen de lo que la *Antropología* pudo ser en un determinado momento; y si es verdad que la datación aproximativa es propuesta con prudencia, el reagrupamiento se hizo según el plan de 1798, como si hubiera sido un marco permanente desde 1772. En estas condiciones, sólo se vuelven descifrables las modificaciones de detalle.

b/ Los *Collegentwürfe* [Esbozos de curso], en la edición de la Academia, se repartieron en dos secciones: una que reúne los de los años 1770-1780; la otra, los de los años 1780-1790.[8] A pesar de que se encuentran las mismas dificultades que en el caso de las *Reflexionen*, al comparar estos textos con el de 1798, se hallan deslizamientos mayores en el sentido mismo de la *Antropología*, o en el centro de equilibrio de la obra (una importancia mayor acordada en los *Collegentwürfe* a los temas de la historia, la ciudadanía, el cosmopolitismo).

c/ La comparación con los textos del período precrítico y la comparación con los textos contemporáneos, o casi, de la redacción definitiva de la *Antropología*. Se pueden pues aislar algunos elementos que se mantuvieron absolutamente estables desde el comienzo del curso hasta su publicación. En contrapartida, ciertos problemas que dominaron el pensamiento de Kant hacia los años 1796-1798 sin duda ejercieron presión sobre el texto definitivo de la *Antropología* y, en esa medida, varios de los temas del texto de 1798 corresponden a aportaciones más recientes.

d/ La confrontación con los textos contemporáneos que tratan del dominio antropológico. Ciertas coincidencias, por ejemplo, con la *Psychologia empirica* de Baumgarten,[9] que Kant leyó muy tempranamente, indican, sin duda, elementos permanentes en la *Antropología*; otras, con la *Empirische Psychologie* de C.C.E. Schmidt,[10] revelan por el contrario una formación tardía. Pero también aquí hay que ser prudente; pues con mucha frecuencia no es posible saber si Kant ha tomado algo en préstamo de un libro publicado o si, por el contrario, el autor del libro ha tomado de la doctrina escrita o de la enseñanza oral de Kant (transmitida por las notas de los alumnos) un determinado elemento que tiene en la *Antropología* la patria de sus orígenes. Parece, por ejemplo, como si Ith hubiese conocido perfectamente el conjunto de la obra de Kant, a la que cita con frecuencia en su *Versuch einer Anthropologie*;[11] también Schmidt hace referencia a ella.[12]

Todas estas intersecciones sólo pueden servir para despejar los accesos, pero dejan intacto el problema central de las relaciones antropológico-críticas. A pesar de ello, por muy inciertas que sean, esas indicaciones no deben descuidarse. Al confrontar lo que ellas pueden enseñar con los textos de la *Antropología* y con los de la *Crítica*, puede esperarse ver de qué manera la última obra de Kant estaba comprendida a la vez en la serie de las investigaciones precríticas, en el conjunto de la empresa crítica en sí y en el grupo de los trabajos que, por esa misma época, intentan bosquejar un conocimiento específico del hombre. Y de modo paradójico, esta triple inscripción torna a la *Antropología* contemporánea a la vez de aquello que precede a la *Crítica*, de

7 Edición de la Academia de Prusia, t. XV.
8 *Ibid.*, t. XVI.

9 *Cf.* notas de Kant a la *Psychologia empirica* en el tomo XV de la edición de la Academia: *Erläuterungen zur Psychologia empirica in A.G. Baumgarten Metaphysica* [Explicaciones sobre la psicología empírica en la metafísica de A.G. Baumgarten], Ak., XV, I, pp. 3-54.
10 Carl Christian Ehrard Schmidt, *Empirische Psychologie* [Psicología Empírica], Jena, 1796.
11 Johann Ith, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen, nach seinen körperlichen Anlagen* [Ensayo de una antropología o filosofía del hombre según sus disposiciones corporales], Berna, 1794-1795. Se refiere a Kant en: I, p. 12, II, pp. 135, 146, 169 y 341.
12 Schmidt cita a Kant en la p. 22 de la *Empirische Psychologie*.

aquello que la consuma y de aquello que muy pronto va a cancelarla.

Por esta razón es imposible siquiera disociar, en el análisis de la obra, la perspectiva genética y el método estructural. Nos encontramos ante un texto que, en su mismo espesor, en su presencia definitiva y en el equilibrio de sus elementos, es contemporáneo de todo el movimiento que él mismo clausura. Tan sólo una génesis de toda la empresa crítica o, al menos, la restitución de su movimiento de conjunto podría dar cuenta de esta figura terminal en la que ella se acaba y desaparece. Pero, a la inversa, sólo la estructura de las relaciones antropológico-críticas podría permitir, si se la definiera con exactitud, descifrar la génesis que se encamina hacia este equilibrio último –o penúltimo si es verdad que el *Opus postumum* da ya los primeros pasos, por fin confirmados, de la filosofía trascendental–.

Ordenemos para comenzar algunas cuestiones de fechas. Varios indicios permiten situar con bastante exactitud el momento en que fue redactado el texto de la *Antropología*, aparecido en Nicolavius en octubre de 1798.

1) En una carta a Christophe Wilhelm Hufeland que data de la segunda quincena de marzo de 1797, Kant le agradece a su corresponsal el envío que éste le ha hecho. Se trata de la *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* [Macrobiótica o el arte de prolongar la vida humana] (Jena, 1796); promete leer el libro, pero midiendo su placer, "a la vez para conservar la vivacidad de su apetito y captar plenamente las ideas audaces y exaltantes para el alma que conciernen a la fuerza de la disposición moral, animadora del hombre físico, y de las que procura servirse para la *Antropología*".[13]

2) El 20 de septiembre de 1797, el texto está lo bastante avanzado para que el círculo de amigos y de corresponsales aguarde una

13 *Kants Werke*, ed. Cassirer, X, *Briefe von und an Kant*, 2ª parte, 1790-1802, nº 397, p. 299; Ak., XII, carta 740.

próxima aparición. "Los lectores acogerán su *Antropología* con una gran dicha", escribe Biester, y, pensando probablemente que su redacción está ya entonces terminada, añade: "Es excelente que dé usted ese texto al impresor este mismo año, pues hace largo tiempo que deseamos leerlo".[14]

3) El 5 de noviembre del mismo año, Tieftrunk pregunta por la obra, un tanto sorprendido de que aún no haya aparecido: "El público espera de usted una *Antropología*: ¿aparecerá pronto?".[15]

4) De hecho, es difícil saber si la redacción está terminada o no para esa fecha. Así como se ocupó Kant con minucia y obstinación de la publicación del *Conflicto de las facultades*,[16] así otorga poco espacio, en su correspondencia, a la *Antropología*. Cuando, en una carta del 13 de octubre de 1797, evoca la posibilidad de su muerte próxima, encomienda a Tieftrunk dos "memorias" de las que se encargará el profesor Gensichen. Una está completamente redactada desde hace ya dos años, la otra está casi terminada.[17] Es infinitamente poco probable que se aluda con ello al manuscrito de la *Antropología*; el término "*Abhandlung*" [Disertación] no corresponde a un texto tan largo; se trata más bien de dos secciones del *Conflicto de las facultades*. ¿Hay que admitir entonces que la verdadera redacción de la *Antropología* [no ha sido emprendida aún] o, por el contrario, está terminada y ya encaminada al editor?

5) Schöndörffer hace notar que el manuscrito de la *Antropología* no señala por su nombre al doctor Less a propósito de Albrecht Haller: se habla solamente de un "teólogo conocido, antiguo colega (de Haller) en la Universidad". Pero el texto impreso lleva el nombre del doctor Less.[18] Habiendo muerto éste en 1797, se pue-

14 *Kants Schriften*, III, p. 217.
15 *Kants Schriften*, III, p. 217.
16 Cf. por extensión *Kants Werke*, ed. Cassirer, X, p. 346, p. 348; Ak., XII, cartas 784, 807.
17 *Kants Werke*, ed. Cassirer, X, p. 329; Ak., XII, carta 784.
18 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 133; ed. esp., p. 33.

de suponer que Kant no ha querido citarlo expresamente cuando estaba todavía vivo; de modo que la noticia del fallecimiento habría llegado una vez que el manuscrito estaba terminado y, sin duda, remitido al impresor.

6) Más importante y más convincente es el hecho de que ciertos pasajes que figuran en el manuscrito hayan pasado, casi idénticos, al texto *Von der Macht des Gemüts durch die blossen Vorsatz seiner Krankhaften Gefühle Meister zu sein* [Del poder del espíritu para dominar por medio de la mera intención sus sentimientos morbidos].* Este texto constituye la tercera parte del *Conflicto de las facultades*. Kant, en una carta del 17 de abril de 1797, presenta el tema de la obra como una idea que le ha surgido recientemente. Acaba de cumplir 74 años y hasta este momento se ha visto felizmente preservado de toda enfermedad; esta experiencia le da pie para hablar de una "*psychologische Artzneimittel*" [medicina psicológica].[19] Es un hecho que en su anterior carta a Hufeland (finales del mes de marzo) todavía no se habla de ello. El factor determinante fue la lectura de la *Makrobiotik*, como lo sugiere la "Respuesta a Hufeland" que abre el *Von der Macht des Gemüts*. Ahora bien, este escrito apareció en el *Journal der praktischen Arzneikunde und Wundarzneikunst* (4te Stuck, V Band, 1798) [Revista de medicina práctica y arte quirúrgico] con párrafos tomados del texto de la *Antropología*.[20] Se puede suponer entonces que ésta estaba terminada, o casi, cuando fue redactado el artículo destinado a la revista de Hufeland.

* [El término alemán "*Gemüt*" puede traducirse por "espíritu" o "alma". Ninguno de estos dos términos, sin embargo, expresa correctamente los matices que "*Gemüt*" tiene en alemán y mucho menos en la obra de Kant. En la *Crítica de la razón pura*, en efecto, Kant distingue explícitamente entre "*Gemüt*" y "*Seele*", alma (cf. A22/ B37). El término "espíritu", si se lo despoja de su herencia cartesiana, es decir, de una concepción sustancialista, puede ser, en todo caso, más adecuado. En muchos pasajes kantianos, se trata de un término técnico, que remite al latín *animus*, ánimo, y al sentido que este término posee en la filosofía medieval y en el misticismo, es decir, a la disposición del espíritu que condiciona el ejercicio de todas sus facultades (Cf. Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell, 2000, pág. 210). Nosotros lo hemos traducido a veces por "espíritu" y a veces por "ánimo", sobre todo cuando era necesario establecer distinciones entre "*Geist*", propiamente "espíritu", y "*Gemüt*".] [E. C.]

19 *Kants Werke*, ed. Cassirer, X, p. 300, Ak., XII, carta 746.

7) Una nota del texto impreso remite a *Von der Macht des Gemuts* [Del poder del ánimo].[21] Pero esta nota no figura en el manuscrito de Rostock, lo cual permite suponer que en la época en que lo redactó, Kant no había terminado y tal vez ni siquiera había emprendido la composición del artículo que destinaba a Hufeland.

8) Se ha señalado que una nota marginal del manuscrito remite a la obra de Hearne, de la que habían aparecido dos traducciones alemanas en 1797. Kant las habría leído, entonces, en la segunda mitad de ese año, con el manuscrito ya redactado. Pero hay que señalar además que Hearne ya era citado en *La religión dentro de los límites de la simple razón*.[22] Podría pues tratarse de una reminiscencia y de un agregado.

Todos estos datos indican una fecha bastante precisa: el manuscrito de la *Antropología* debió de ser puesto a punto, en lo esencial, durante la primera mitad del año 1797, tal vez en los primeros tres o cuatro meses. La brusca inspiración que hizo nacer *Von der Macht* sin duda no hubo de interrumpir una redacción casi acabada; pero probablemente postergó su impresión y su terminación definitiva. Fue una vez concluido y quizá enviado a Hufeland el

20 Se trata esencialmente de un pasaje que figuraba en el manuscrito en el § 26. Allí se define el sueño como una distensión muscular y el despertar como una tensión; prueba de ello es que si a un hombre se lo arranca bruscamente de su sueño y se lo mide, "es más alto en una media pulgada" que si se lo mide después de una pausa a continuación de su dormir.

21 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 225.

22 Cf. *Kants Werke*, Akad. p. 354, nota 1; Ak., VI, p. 33. Véase Samuel Hearne, *A Journey from Prince of Wales Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean*, Londres, Cadell, 1795. Samuel Hearne (1745-1792) era un marino inglés al servicio de la Hudson Bay Company.

Von der Macht cuando se hicieron las últimas modificaciones a la *Antropología* (supresión de los pasajes repetidos, adición de referencias), y luego fueron remitidas directamente al impresor o trasladadas a las pruebas.

*

[2. LA INSERCIÓN DE LA *ANTROPOLOGÍA* EN EL PENSAMIENTO KANTIANO]

Esta precisión de fechas no es, en sí misma, ni completamente indiferente ni del todo decisiva. Adquiere su sentido –y la medida de ese sentido– si uno compara el texto redactado en ese momento no solamente con aquellos que le son contemporáneos, sino también con aquellos que se avecinaban, en el tiempo, a los primeros cursos de *Antropología*. Si se admite como punto de origen del texto el año 1772, entre la *Disertación sobre el mundo sensible e inteligible* y el *Ensayo sobre las razas humanas*, se ve que la *Antropología* ha nacido en el curso de los años que parecen cerrar el período precrítico y anunciar la revolución copernicana.

[2.1. RELACIÓN CON LOS ESCRITOS DEL PERÍODO PRECRÍTICO]

Una cosa es segura: el texto publicado en 1798 se ajusta en todo caso sin dificultades y sin modificaciones notables a varios escritos del período precrítico.

a/ *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1764). Las concordancias entre este texto y el de la *Antropología* ya han sido señaladas con cuidado y exactitud por R. Kempf.[23] Son notables en lo tocante al análisis de los temperamentos. Sin duda la perspectiva es, en uno y otro texto, enteramente diferente. En las *Observaciones*, se

23 *Observations sur le beau et le sublime*, París, 1959, pp. IX-XV, trad. fr. R. Kempf.

ordena según el problema de los sentimientos morales –admitiéndose entonces la clasificación como un dato–, mientras que la descripción de la *Antropología* es conducida por una especie de deducción de los temperamentos, a partir de la tensión y de la distensión de la actividad y del sentimiento.[24] Pero el contenido es asombrosamente semejante, hasta en las expresiones y la elección de las palabras: a propósito del colérico, por ejemplo, se lee en las *Observaciones*: "*sein Wohlwollen ist Höflichkeit, seine Achtung Zeremonie*" [su benevolencia es cortesía, su respeto es ceremonia]; y en la *Antropología*: "*er ist höflich aber mit Zeremonie*" [él es amable, pero con ceremonia].[25] Iguales coincidencias a propósito del carácter de los hombres y de las mujeres[26] y de los rasgos distintivos de las diversas nacionalidades.[27] Todas muestras suficientes del lejano origen del texto y de la permanencia casi literal de ciertos elementos que decenios enteros apenas han empequeñecido.

b/ *Ensayo sobre las enfermedades del espíritu* (1764). También allí, numerosos elementos en común: la distinción[28] entre *Thorheit* [necedad] y *Narrheit* [locura]: "*Der Thor ist nicht weise, der Narr ist nicht klug*" [el necio no es sabio, el loco no es sensato]; la clasificación de las enfermedades del desvanecimiento (*Ohnmacht*) y de la perturbación (*Verkehrtheit*), que se convertirá, en la *Antropología*, sin que por ello su significación se modifique, en la oposición entre las deficiencias del espíritu –*Gemütsschwäche*– y sus enfermedades –*Gemütskrankheiten*–.[29] Notemos empero que ciertas formas de locura, que la *Antropología* sitúa en el marco de las deficiencias (*Dummheit* [estupidez], *Albernheit* [tontería], *Thorheit* [necedad]),

24 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 286-287; ed. esp., p. 221 y ss.
25 *Beobachtungen*, ed. Cassirer, II, p. 263 y ss.; *Anthropologie*, Ak., VII, p. 289; ed. esp., p. 226.
26 *Beobachtungen*, *ibid.*, pp. 269 y ss.; *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 303 y ss.; ed. esp., pp. 239 y ss.
27 *Beobachtungen*, *ibid.*, pp. 286 y ss.; *Anthropologie*, Ak., VII, p. 311 y ss.; ed. esp., p. 253 y ss.
28 *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Cassirer, II, pp. 304-305; *Anthropologie*, Ak, VII, p. 210; ed. esp., p. 131.
29 *Ibid.*, pp. 305-306.

estaban en el *Ensayo*, por separado, y como desvalorizadas con respecto a las verdaderas enfermedades, las únicas dignas de piedad; allí se las designaba como "*diese ekelhafte Krankheiten*" [estas enfermedades asquerosas].[30] Por otra parte, la distinción fundamental de las grandes enfermedades del espíritu, si bien conserva los mismos términos del *Ensayo* a la *Antropología*, les asigna un contenido radicalmente diferente. La clasificación del *Ensayo* es simple: la *Verrückung* [alienacion] altera los conceptos de la experiencia y hace nacer quimeras, como en la hipocondría;[31] el delirio (*Wahnsinn*) afecta el juicio, como en el melancólico;[32] y, finalmente, la demencia (*Wahnwitz*) deteriora la razón en lo concerniente a los juicios.[33] Esta clasificación fue modificada: los conceptos organizadores de la clasificación son aquellos que tienen relación con la experiencia posible, mientras que bajo la etiqueta general de alienación (*Verrückung*) se encuentran escalonados a la manera de Sauvage o de Linné las nociones de *amentia, dementia, insania, vesania*.[34]* El parentesco del texto de la *Antropología* con el del *Ensayo* sigue siendo muy claro, pero aquí se reconocen mejor las huellas de un reajuste en función de los descubrimientos críticos y los desarrollos científicos de la época.

c/ Notemos también en la *Antropología*[35] un eco de un texto de 1771 en el que Kant daba cuenta de una *Dissertation* de Moscati,

30 *Ibid.*, p. 304.
31 *Ibid.*, pp. 308-310.
32 *Ibid.*, p. 312.
33 *Ibid.*, p. 313.
34 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 214-215; ed. esp., p. 136 y ss.
* [Para Kant, la *amentia* (debilidad mental) es la incapacidad de establecer el más mínimo razonamiento y, por lo tanto, implica carecer de la posibilidad de experiencia; la *dementia* (demencia) implica respetar sólo las reglas formales del razonamiento, pero aplicándolas a las percepciones que se originan en una imaginación perturbada; la *insania* es la perturbación del juicio, que confunde el concepto de las cosas; la *vesania* (locura) es la perturbación de la razón. En este último caso, la enfermedad mental afecta todo el campo de la experiencia.] [E. C.]
35 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 322; ed. esp., p. 267.

"Von dem körperlichen Unterschiede zwischen den Struktur der Tiere und Menschen" [Sobre las diferencias corporales entre la estructura del animal y del hombre]: veintiséis años más tarde, Kant evocará este difícil y, a su modo de ver, inútil problema de la postura vertical en el hombre primitivo.

d/ El *Ensayo sobre las razas* (1775). La *Antropología* concede menos de una página al problema que había sido tratado en el *Ensayo*; se conforma con remitir al texto de Girtanner que poco tiempo atrás había resumido las ideas de Kant en su Disertación "Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte" [Sobre el principio kantiano de la historia natural].[36] Pero el *Ensayo sobre las razas* concluye con un breve parágrafo[37] que es importante para comprender qué lugar concedía Kant a la *Antropología* en la organización del saber. El *Ensayo* estaba destinado a "anunciar" el curso de geografía física del semestre de verano de 1775 –y en esa medida pertenece a esta disciplina–. Ella, sin embargo, no es un fin en sí, y no está en referencia exclusiva consigo misma; conforma un ejercicio previo al conocimiento del mundo (*Weltkenntniss*), que la *Antropología* convertirá más tarde en sinónimo de un conocimiento del hombre. Esta constitución de una *Weltkenntniss* conlleva dos caracteres específicos:

– debe proporcionar "a todos los conocimientos y aptitudes adquiridos"[38] el elemento pragmático, de manera que ellos no sirvan simplemente para acrecentar el saber de la Escuela, sino además para organizar y guiar la vida concreta;

– y para ello, los dos dominios en los que se ejercita el saber, la Naturaleza y el Hombre, no deben ser tomados como temas de anotaciones rapsódicas, sino que deben ser abordados de una manera cosmológica, es decir, con relación a este todo del que forman parte y en el que uno y otro toman su lugar y se sitúan (*darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt*).

36 Göttingen, 1796.
37 Cassirer, II, pp. 459-460.
38 La expresión es retomada en idénticos términos en el comienzo de la *Anthropologie*, Ak., VII, p. 119; ed. esp., p. 17.

Estos temas son cercanos a los que están indicados en la *Introducción* y en las últimas páginas de la *Antropología*. Pero si el contenido temático no cambia (preponderancia de lo pragmático y preocupación por un conocimiento que concierna al mundo en la apretada cohesión de un todo), las estructuras, en cambio, están desfasadas: Geografía física y Antropología ya no toman su lugar una al lado de la otra, como las dos mitades simétricas de un conocimiento del mundo articulado de acuerdo con la oposición entre el hombre y la naturaleza. La tarea de dirigirse hacia una *Weltkenntniss* es confiada enteramente a una Antropología que ya no se encuentra con la naturaleza sino en la forma ya habitable de la Tierra (*Erde*). Y, en consecuencia, la idea de una perspectiva cosmológica que conduciría por adelantado, y desde lejos, a la Geografía y a la Antropología, sirviendo de unidad de referencia al saber de la naturaleza y al conocimiento del hombre, deberá disiparse para hacer lugar a una idea cosmopolítica, que tiene valor programático, y en la que el mundo aparece más bien como ciudad a construir que como cosmos ya dado.

*

[2.2. RELACIÓN CON LOS TRABAJOS DEL ÚLTIMO PERÍODO DEL PENSAMIENTO KANTIANO]

En el otro extremo de la obra kantiana, la *Antropología* es contemporánea de algunos otros textos que, juntos, permiten casi delimitar el punto de llegada o al menos los aportes más recientes. Sosteniendo de este modo los dos cabos de la cuerda, tal vez nos hallemos menos inermes para abordar un hecho, a la vez histórico y estructural, doblemente presente en la cronología de los textos y en la arquitectura de la obra, que es la contemporaneidad del pensamiento crítico y de la reflexión antropológica.

Por la época en que Kant, para editarlo, se ocupa de pasar en limpio este texto, tan arcaico en sus preocupaciones, tan remotamente arraigado en su obra, ¿cuáles son, pues, los intereses principales y más recientes de la reflexión?

1) El episodio final de la correspondencia con Jakob Sigismund Beck

La última carta de interés filosófico que Kant dirige a Beck está fechada el 1° de julio de 1794. Se refiere a lo que Beck llama la *Beilegung*: la imputación de una representación, en tanto determinación del sujeto, a un objeto que difiere de ella, y por la cual ella se convierte en el elemento de conocimiento. Kant hace notar que la representación no "corresponde" a un objeto, sino que la representación corresponde a una relación con otra cosa –por la cual se vuelve comunicable a los otros–. Sostiene también que la captación de lo múltiple y su asunción en la unidad de la conciencia constituye una y la misma cosa con la representación de eso que sólo es posible por composición. Y sólo desde el punto de vista de esa composición podemos comunicarnos los unos con los otros. En otros términos, es la relación con el objeto la que torna la representación válida para cada uno y en consecuencia comunicable: lo cual no impide que debamos operar la composición por nosotros mismos. Los temas mayores de la *Crítica* –relación con el objeto, síntesis de lo múltiple, validez universal de la representación– se aglutinan fuertemente alrededor del problema de la comunicación. La síntesis trascendente jamás se da sino equilibrada por la posibilidad de ser empíricamente compartida, lo que se pone de manifiesto en la doble forma del acuerdo (*Übereinstimmung*) y la comunicación (*Mitteilung*). Que la representación no esté afectada a una cosa, que la multiplicidad no se ofrezca ya anudada en sí misma, garantiza, en una contradicción que es tan sólo aparente, el intercambio siempre posible de las representaciones. Es que el sujeto no se halla determinado aquí por la manera en que se ve afectado, sino que se determina en la constitución de la representación: "Wir können aber nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst machen können" [Pero nosotros sólo podemos comprender y comunicar a los otros lo que nosotros mismos podemos hacer].[39]

Allí termina la correspondencia filosófica con Beck. "Noto", escribe Kant al terminar su carta, "que ya no me comprendo lo su-

39 Cassirer, X, pp. 248-249.

ficiente"; y anhela que un matemático como Beck pueda presentar con suficiente claridad "los hilos tenues y simples de nuestra facultad de conocer". En realidad, el diálogo con Beck no será reanudado hasta el final, pero prosigue de un modo sesgado. Beck efectivamente le envía a Kant tres nuevas cartas. la primera trata una vez mas de la problematica precedente: unidad sintética de la conciencia. representación que no está ligada al objeto por un vínculo exterior al acto mismo de la representación.[40] La segunda concierne a dos temas:[41] por un lado, la irreductibilidad de la sensibilidad y del entendimiento (¿el objeto que afecta a los sentidos es cosa en sí o fenómeno?, ¿puede el entendimiento constituir su objeto fuera de la sensibilidad?, ¿es su rol, para la sensibilidad, afectar al sujeto, y para el entendimiento, relacionar esta afección subjetiva con un objeto?); por otra parte, la relación entre lo teórico y lo práctico (en la conciencia práctica, el hombre, que se eleva por encima de la naturaleza, no deja de ser un *Naturgegenstand* [objeto natural]). Por último, la tercera carta, junto con el problema de la ligazón originaria en el entendimiento, concierne al error fichteano de no hacer ninguna diferencia entre filosofía práctica y filosofía teórica.[42] A todo ello, Kant no da ninguna respuesta, al menos directamente: una carta rápida a Tieftrunk evoca las dificultades con Beck; pero la verdadera réplica la encontramos en la *Antropología*, en parte en el texto impreso, en parte también en un largo pasaje manuscrito que la edición ha dejado de lado.

a) En el texto impreso, hay que señalar la amplitud y la consistencia concedidas al dominio de la sensibilidad. Sin duda existe un poder de atención (*Auffassungsvermögen*) que parece tener un poder productor con relación al contenido sensible: ¿es capaz de hacer nacer la intuición (*die Anschauung hervorzubringen*)? Pero aquí se trata del entendimiento, considerado como facultad de

40 Carta del 16 de septiembre de 1794 (Cassirer, X, pp. 251-252); Ak., XI, p. 693
41 Carta del 20 de junio de 1797 (Cassirer. X. pp. 301-310); carta 754.
42 Carta del 24 de junio de 1797 (Cassirer. X, pp. 310-313).

conocer en general.[43] Pero tomado en sentido estricto, el entendimiento se opone a la intuición sensible que le es absolutamente irreductible. al punto de que la imaginación como poder de reproducción está ligada a la productividad originaria e ineludible de la intuición sensible.[44] Pero este poder de exhibición primera que el entendimiento no puede ni reducir ni construir no esta menos fundamentalmente ligado al sujeto por las formas *a priori* de la intuición. Esta oposición entre el entendimiento y la sensibilidad no es amenazante para la unidad de lo que Beck llamaba, a fin de marcar mejor su identidad, "*das Erfahrende*" [lo experiencial]. "Ich als denkendes Wesen bin zwar mit mir als Sinnewesen ein und dasselbe Subjekt" [Yo soy como ser pensante ciertamente uno y el mismo sujeto conmigo mismo como ser sensible].[45]

La *Antropología* pone gran cuidado en distinguir, también, sentido interno y apercepción. Esta última es definida por la conciencia de lo que el hombre hace; aquél, por la conciencia de lo que experimenta.[46] Definiciones que encajan con las de la *Crítica*, pero con un cierto desfase. La apercepción que la *Crítica* reducía a la simplicidad del *yo pienso*[47] se asemeja ahora a la actividad originaria del sujeto, mientras que el sentido interno, que la *Crítica* analizaba de acuerdo con la forma *a priori* del tiempo,[48] es dada aquí dentro de la diversidad primitiva de un "*Gedankenspiel*" [juego del pensamiento],[49] que se juega por fuera de la matriz misma del sujeto, y que hace del sentido interno el signo más de una pasividad primera que de una actividad constitutiva.

b) En el texto que ha permanecido inédito, Kant desarrolla con más detalle el problema del conocimiento de sí. El sentido interno,

43 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 138 y ss.; ed. esp., p. 39 y ss.
44 *Ibid.*, Ak., VII, pp. 167-168; ed. esp., pp. 76-79.
45 *Ibid.*, Ak., VII, p. 142; ed. esp., p. 44.
46 *Ibid.*, Ak., VII, p. 142; ed. esp., p. 45.
47 *Paralogismos de la Razón pura*, Cassirer. III, pp. 272 y ss., Ak., IV, p. 215 y ss.; A 341 y ss.
48 *Refutación del idealismo*, *ibid.*, p. 200; Ak., III, p. 190; B 275.
49 *Anthropologie*, Ak., VII. p. 161; ed. esp., p. 69.

definido entonces como conciencia empírica, no puede percibir el yo sino en su estatuto de objeto –yo observado que tiene entonces como sentido el ser el *Inbegriff* [conjunto] de los objetos de la percepción interna–. La apercepción, por su parte, es definida, en un sentido mucho más cercano al de la *Crítica*, por la conciencia de sí intelectual; no se relaciona pues con ningún objeto dado, con ningún contenido intuitivo; no concierne sino a un acto del sujeto determinante, y en tal medida no ha de asignársela a la Psicología, ni a la Antropología, sino a la Lógica. Allí se perfila el gran peligro evocado por Fichte, el de la división del sujeto en dos formas de la subjetividad que ya no pueden comunicar la una con la otra sino en el desequilibrio de la relación sujeto-objeto.[50] He allí, reconoce Kant, una "gran dificultad": pero hay que tener presente que no se trata de un "*doppeltes Ich*" [doble yo], sino de un "*doppeltes Bewußtsein dieses Ich*" [doble conciencia de este yo].[51] Así el Yo conserva su unidad, pero si viene a la conciencia aquí como contenido de percepción, allí como forma del juicio, es en la medida en que puede afectarse a sí mismo, siendo, en un único y mismo acto, "*das bestimmende Subjekt*" [el sujeto que determina] y "*das sich selbst bestimmende Subjekt*" [el sujeto que se determina a sí mismo]. Una sensibilidad irreductible al entendimiento no corre, pues, el riesgo de disociar el sujeto, y no es preciso, para alejar ese peligro, someter todo el campo de la experiencia a la sola soberanía del entendimiento, ni hacer de éste lo *Erfahrende* [lo experiencial] por excelencia, ni tampoco designar en las categorías la forma originaria del "*Verstandes-Verfahren*" [procedimiento del entendimiento]: otras tantas soluciones extremas que Beck, impresionado por el pensamiento fichteano, se creía obligado a adoptar para evitar la división del sujeto kantiano.

Las cartas de Beck recibidas por Kant, en el momento en que éste redactaba el texto definitivo de la *Antropología* (o en todo caso poco tiempo antes), estuvieron en el origen de esas respuestas diagonales que uno puede descifrar tanto en la obra impresa como en el manuscrito. Se puede incluso suponer que los pasajes que quedaron inéditos representaban de manera demasiado cercana una respuesta a Beck, y una reflexión sobre los problemas que él planteaba, como para poder figurar en la *Antropología* propiamente dicha. Al mismo tiempo, por marginal que haya sido, este debate permitía definir el espacio en el que una Antropología en general era posible: región en la cual la observación de sí no accede ni a un sujeto en sí, ni al yo puro de la síntesis, sino a un yo que es objeto, y presente únicamente en su mera verdad fenoménica. Pero este yo-objeto, ofrecido al sentido en la forma del tiempo, no es empero extraño al sujeto determinante, puesto que a fin de cuentas no es otra cosa que el sujeto tal como es afectado por sí mismo. Y lejos de que el dominio de la Antropología sea el del mecanismo de la naturaleza y sus determinaciones extrínsecas (sería entonces una "fisiología"), está enteramente habitado por la presencia sorda, desligada y a menudo desviada, de una libertad que se ejerce en el campo de la pasividad originaria. En una palabra, vemos esbozarse un dominio propio de la Antropología, aquel en el que la unidad concreta de la síntesis y la pasividad, de lo afectado y lo constitutivo, se da como fenómeno en la forma del tiempo.

Pero semejante ubicación de la Antropología sólo es posible desde el punto de vista de una reflexión trascendental. De modo que era normal que Kant renunciara a publicar un texto tan ajeno, si no al problema de la Antropología, al menos al nivel de reflexión que le es propio. En la *Antropología*, no debía figurar más que aquello que está a su nivel: el análisis de las formas concretas de la observación de sí. Pero reunidos, el texto inédito y el texto impreso constituyen, en dos niveles diferentes, la unidad de un recorrido que al mismo tiempo responde a Beck, conjura el peligro fichteano, y perfila desde afuera, como en negativo, el lugar posible de la Antropología.

50 Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Segunda introducción a la doctrina de la ciencia] (*Sämmtliche Werke* [Obras escogidas], I, pp. 457 y ss.).

51 *Anthropologie*, p. 264 y ss. [Ausente en la edición española.]

2/ Las discusiones a propósito de la metafísica del Derecho

El pensamiento jurídico, a partir del siglo XVI, se había limitado sobre todo a definir la relación del individuo con la forma general del

Estado, o del individuo con la cosa en la forma abstracta de la propiedad. Pero he aquí que, en la segunda mitad del siglo XVIII, surge la interrogación sobre las relaciones de pertenencia de los individuos entre ellos en la forma concreta y particular de la pareja, del grupo familiar, del hogar, de la "casa". ¿Cómo la sociedad civil, que la burguesía presupone como su fundamento y su justificación, puede particularizarse en unidades restringidas, que ya no toman nada del modelo feudal, pero no han de disolverse en el momento en que éste desaparezca para siempre? Christian Gottfried Schütz se había preocupado al ver, en la *Metafísica del Derecho*, modelarse estas relaciones demasiado fielmente a imagen de las formas mayores del derecho real. Kant no les hacía un lugar en la sección titulada "Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht" [Acerca del derecho personal de modalidad real], que se dividía en tres dominios, de acuerdo con las tres formas esenciales de la adquisición: el hombre adquiere (*erwirbt*) una mujer, la pareja adquiere hijos, la familia adquiere criados.[52] Pero Schütz se niega a creer que en la relación matrimonial "la mujer se convierta en la cosa del hombre"; la forma de satisfacción que, en el orden del matrimonio, el hombre puede extraer de la mujer no reduce a la mujer a un estatuto tan primitivamente simple; la cosificación del prójimo carece de verdad excepto en el canibalismo. El matrimonio y los derechos que éste otorga no hacen de las personas "*res fungibiles*" [cosas fungibles]. Lo mismo ocurre con los sirvientes, que no podrían ser considerados como cosas a menos que su captura y el derecho a su captura pudieran ser inscriptos entre las reglas fundamentales de la vida en sociedad. En una palabra, el problema que plantea Schütz, bajo diversos aspectos, se reduce a la constitución de estos islotes concretos de la sociedad burguesa de los que no pueden dar cuenta ni el derecho de las personas, ni el derecho de las cosas: síntesis espontáneas que no pueden ser agotadas ni por una teoría de lo concreto ni por un análisis de la apropiación, franjas del derecho en las que la dominación no es ni soberanía ni propiedad.

52 *Die Metaphysik der Sitten* [La metafísica de las costumbres], ed. Cassirer, VII, p. 80 y ss.

En la carta a Schütz de julio de 1797 –por la época en que probablemente terminaba la redacción de la *Antropología*– Kant responde a las objeciones que se le han hecho: el *mutuum adjutorium* [auxilio mutuo] de la relación sexual es la consecuencia jurídicamente necesaria del matrimonio: es decir que la cosificación en la relación entre el hombre y la mujer no es un hecho que funda derecho, sino un hecho que resulta de un estado de derecho, y que no lo cuestiona sino cuando se afirma por fuera de él. Más allá o más acá de los límites del matrimonio, el libertinaje de un *Freidenker* [librepensador] no se diferencia, salvo por la forma, de la antropofagia. Pero a la inversa, si la significación moral de la relación sexual es muy diferente según se realice o no dentro de la forma jurídica del matrimonio, el contenido mismo no cambia; el compañero se convierte para el otro en una cosa, un *adjutorium* [ayuda] de su placer. El derecho autoriza el hecho; pero al fundarlo, no altera el contenido y no produce sobre él ninguna metamorfosis.

Lo mismo ocurre en la relación con los domésticos: sin duda se trata de personas; pero la relación es jurídicamente una relación de posesión. Que uno tenga a alguien en su posesión señala un *jus in re* [derecho real]; el criado –a diferencia del hombre que trabaja por un jornal– forma parte integrante del *Hauswesen* [régimen de la casa]. La relación jurídica que cosifica no cambia en cosa la esencia de la persona, sino que establece de persona a persona relaciones que son las de la persona con la cosa. Schütz, en su protesta, confundía el punto de vista moral y el punto de vista jurídico, la persona humana y el sujeto de derecho. Distinción que, en su rigor, la respuesta de Kant restablece.[53]

Pero la objeción de Schütz iba al meollo mismo de la preocupación antropológica, que es un cierto punto de convergencia y de divergencia del derecho y de la moral. La *Antropología* es *pragmática* en el sentido de que no considera al hombre como perteneciente a la ciudad moral de los espíritus (pues se la llamaría *prác-*

53 Carta del 10 de julio de 1797, Cassirer, X, pp. 314-316, n° 402; Ak. XII, 761 [724], pp. 181-183.

tica) ni a la sociedad civil de los sujetos de derecho (sería entonces *jurídica*); lo considera como "ciudadano del mundo", es decir, como perteneciente al dominio de lo universal concreto, en el que el sujeto de derecho, determinado por las reglas jurídicas y sometido a ellas, es al mismo tiempo una persona humana que alcanza, en su libertad, la ley moral universal. Ser "ciudadano del mundo" es pertenecer a esa región tan concreta como un conjunto de reglas jurídicas precisas, tan universales como la ley moral. Decir que una Antropología es pragmática y decir que considera al hombre como ciudadano del mundo equivale pues a decir lo mismo. En estas condiciones, corresponderá a la Antropología mostrar cómo una relación jurídica que es del orden de la posesión, es decir un *jus rerum* [derecho real], puede preservar el núcleo moral de la persona tomada como sujeto de libertad. Preservarlo no sin comprometerlo al mismo tiempo.

Tal es la paradoja de la relación del hombre con la mujer descripta por la *Antropología*:[54] en el estado de naturaleza, la mujer no es sino el *Haustier* [animal doméstico]. Ya la poligamia bárbara instaura un juego en el cual, si las mujeres son cosificadas, las posibilidades de conflicto entre ellas, las rivalidades y las coqueterías hacen de su poseedor el objeto de sus luchas; y las astucias del harén pronto hicieron sustituir la arbitrariedad del amo por la arbitraria sumisión del soberano a la episódica amante. La estructura monogámica de la sociedad civilizada no libera a la mujer de su carácter de cosa poseída; en la misma medida en que la infidelidad de la mujer, al destruir esa relación, permite al hombre aniquilar el objeto mismo de la relación devenida vacía: es decir, matar a la mujer. Pero los celos como relación violenta, como cosificación de la mujer incluso hasta la destrucción, son un reconocimiento del valor de la mujer; sería, al contrario, la ausencia de celos lo que reduciría a la mujer a no ser sino una mercancía intercambiable. El derecho a estar celoso –hasta el asesinato– es un reconocimiento de la libertad moral de la mujer. Pero la primera reivindicación de

54 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 303 y ss.; ed. esp., p. 243 y ss.

esta libertad es la de escapar a los celos, y probar que se es más que una cosa al suscitar unos celos que permanecerán impotentes ante el ejercicio irreprimible de esta libertad; entonces se instaura en el derecho monogámico la galantería, punto de equilibrio entre el *jus rerum* que hace de la mujer la cosa de su marido, y la ley moral que reconoce en toda persona un sujeto de libertad. Punto de equilibrio, por otra parte, no quiere decir ni punto de llegada ni reparto equitativo; pues la galantería no es otra cosa que un enmarañamiento de pretensiones: pretensión del hombre de reducir, en el matrimonio que ansía, la libertad de la mujer; pretensión de la mujer de ejercer, a pesar del matrimonio, su soberanía sobre el hombre. Así se trama toda una red en la que ni el derecho ni la moral se dan jamás en estado puro: pero en la que su entrecruzamiento ofrece a la acción humana su espacio de juego, su latitud concreta. No es el nivel de la libertad fundamental ni el nivel de la regla de derecho; es la aparición de cierta libertad pragmática, en la que se trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y disimulos, de esfuerzos inconfesados en pos del dominio, de un acuerdo entre paciencias.

A todo esto sin duda aludía Kant cuando, en el Prefacio de la *Antropología*, le asignaba como objeto determinar lo que el hombre hace –o puede y debe hacer de sí mismo en tanto "*freihandelndes Wesen*" [ser que actúa libremente]–: comercio de la libertad con ella misma, limitándose en el movimiento por el cual se afirma; manipulación en la que los acuerdos del intercambio jamás se agotan en la limpidez de un reconocimiento puro y simple. Al tratar al hombre como "*freihandelndes Wesen*", la *Antropología* despeja toda una zona de "libre intercambio" en la que el hombre hace circular sus libertades como de mano en mano, vinculándose así a los otros por medio de un comercio sordo e ininterrumpido, que le procura una residencia en toda la superficie de la tierra. Ciudadano del mundo.

3/ La correspondencia con Hufeland y la tercera parte del Conflicto de las Facultades

En la época en que Kant redacta la *Antropología*, su correspondencia lo muestra menos preocupado, a decir verdad, por los proble-

mas de la filosofía crítica –cuyos hilos siente, a causa de la edad, que ya se le escapan– que con cierta interrogación en la que la vejez se asombra de sí misma y se cuestiona: esa vejez que ya no es capaz de asir las tenuidades trascendentales, pero que parece seguir siendo dueña de sí en la cuidadosa prevención de toda enfermedad, ¿qué es lo que significa? ¿Es vida prolongada o vida acabada? ¿Esa edad de la razón indica un dominio sobre el tiempo precario de la vida? Ese escurrirse de la vida que aproxima a nosotros, sin nosotros, el término de la vida, ¿puede ser esquivado o dominado por una síntesis activa de la razón que hace del flujo irreprimible el reino calmo de la sabiduría?

Por tercera vez el problema de la pasividad y del tiempo aparece en suspensión sobre ese período en el que se elabora definitivamente la *Antropología*.

Este problema coincide con un texto publicado por Hufeland e intitulado "*Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*" [Macrobiótica o el arte de prolongar la vida humana].[55] Texto que se inscribe en todo un movimiento de la medicina alemana del que Reil y Heinroth dan testimonio: vasto esfuerzo antropológico para ajustar la observación de la enfermedad a una metafísica del mal, y para descubrir mediante cuál común gravitación el derrumbe en el mecanismo patológico recubre exactamente la caída de la libertad en el pecado.[56] La obra de Hufeland, sin ser tan radical, se sitúa empero en la vecindad de ese pensamiento. Lo hace, con cierta reserva, como el reverso pragmático, ya que es cuestión de "tratar moralmente lo que en el hombre hay de físico" y de mostrar que "la cultura moral es indispensable para la consumación física de la naturaleza humana".[57] La medicina moralista que, dentro de la dinastía de Rousseau, dominó el final del siglo XVIII, encuentra allí al mismo tiempo una consumación y una inversión de sentido. En esta nueva fisiología ética, el víncu-

55 Jena, 1796.
56 *Cf.* Heinroth, Reil y luego Hoffbauer.
57 Carta de Hufeland a Kant, ed. Cassirer, X, pp. 294-295; Ak., XII, [728], pp. 136-137.

lo de la salud con la virtud ya no pasa, como en Tissot, por la inmediatez natural, sino por el universal dominio de la razón. La salud es el reverso visible de una existencia en la que la totalidad orgánica está dominada, sin oposición ni residuo, por una forma de racionalidad que, más allá de toda partición, es al mismo tiempo ética y orgánica. Es el espacio de juego de la libertad –espacio en el que ella puede jugar, pero espacio que ella constituye precisamente por su juego–. Y si en el "*páthos*" [padecimiento] de la enfermedad hay algo que la emparenta con las pasiones, ya no es por un excesivo alejamiento del mundo calmo de la naturaleza, sino por una distensión del arco espiritual de la libertad: el determinismo –libertad relajada– no es ni del todo causa, ni simplemente efecto de la enfermedad: es el proceso mismo de la enfermedad que se hace, es decir, de la racionalidad orgánica que se deshace y que renuncia, por falta, a su libertad. De modo que la posibilidad de "*das menschliche leben zu verlängern*"* [prolongar la vida humana] arraiga en un buen uso de la libertad, preservando a la mecánica del cuerpo de una caída culpable en el mecanicismo.

En esta nueva inspiración médica se reconoce –antes de convertirse muy pronto en una filosofía de la naturaleza– un parentesco con el kantismo. Hufeland lo acepta sin restricción, cuando en su carta del 12 de diciembre de 1796, le anuncia a Kant el envío de su *Makrobiotik*, envío doblemente justificado puesto que Kant demuestra por su misma existencia que es posible conservar el propio verdor en la vejez en medio de los trabajos espirituales más arduos, y puesto que su obra autoriza un conocimiento del hombre que es, en el fondo, una verdadera antropología.[58]

En el momento en que recibe la carta y la obra de Hufeland –con un retraso bastante considerable, no antes de mediados de marzo de 1797–[59] Kant está interesado precisamente en este mis-

* [Aunque en la edición francesa del texto de Foucault "leben" aparece en minúscula, en el original alemán se trata del sustantivo "Leben" y no del verbo. Por lo tanto, debe ir con mayúscula.] [E. C.]
58 Carta de Hufeland a Kant, ed. Cassirer, X, p. 294; Ak., XII, p. 136.
59 Carta de Kant a Hufeland, ed. Cassirer, X, p. 299; Ak., XII, carta 740.

mo problema. Se dedica a leer con cuidado el texto de Hufeland, lentamente además, para hacerse una idea clara de las concepciones del autor que le permita utilizarlas en su *Antropología*.[60] Alrededor de tres semanas después, nueva carta a su corresponsal: le comunica su proyecto más reciente ("*Hier ist der Gedanke in den Kopf gekommen*" [aquí me vino a la cabeza la idea]) de escribir una *Dietética* "acerca del poder que ejerce el espíritu sobre sus impresiones corporales patológicas". Cuenta con enviársela a Hufeland aunque no se trate en absoluto de una obra médica, sino más bien de una reflexión sobre su experiencia personal. Esta *Dietética* será utilizada por Kant dos veces: enviada a Hufeland –que recibe la autorización de imprimirla en su revista o de publicarla aparte con introducción y notas–,[61] figurará también como tercera parte del *Conflicto de las Facultades*[62] –constituyendo así un conjunto sistemático en el que se estudiarán las relaciones de la Facultad de Filosofía con las otras tres–. Así, la contribución personal de un filósofo a la tentativa médica de constituir una Dietética viene al mismo tiempo, y sin modificación alguna, a significar un debate y una coparticipación de la ciencia médica y la reflexión filosófica para la definición de un arte cotidiano de la salud.

A decir verdad, lo que domina el texto no es del orden del debate. Mientras que el "conflicto" entre las Facultades de filosofía y de teología no exigía para ser resuelto ni más ni menos que un "*Friedensabschluß*" [acuerdo de paz], la relación entre la filosofía y la medicina es, de entrada, de lo más pacífica. Prescripción médica y precepto filosófico encajan espontáneamente en la lógica de su naturaleza: en un sentido, una filosofía moral y práctica es una "*Universalmedizin*" [medicina universal], en la medida en que, sin servir en todo ni para todo, no debe faltar en ninguna prescripción. Es que, en efecto, en relación con la medicina, es el universal negativo (aparta la enfermedad), mientras que, en relación con la dietética, es el universal positivo (define las leyes de conser-

60 *Ibid*

61 Carta a Hufeland del 6 de febrero de 1798, ed Cassirer, X, p 340.

62 *Cf* carta a Nicolovius del 9 de mayo de 1798, ed. Cassirer, X, p. 345.

vación en el juego de la salud). La filosofía es el elemento de universalidad con respecto al cual se sitúa siempre la particularidad del orden médico. Ella conforma su horizonte imprescriptible, que envuelve en su totalidad las relaciones de la salud y la enfermedad. Sin duda, esta prelación está enmascarada por el orden inmediato de los deseos humanos; cuando se anhela vivir largo tiempo, y con buena salud, sólo el primero de esos deseos es incondicionado, y el enfermo que invoca el alivio de la muerte siempre anhela un respiro cuando llega el momento supremo; pero lo que es incondicionado en el registro de los deseos es segundo en el orden de la vida: no existe muerte natural que se produzca en estado de salud; se puede no haber sentido la enfermedad, pero ella está ahí. La enfermedad es el indispensable "núcleo de la muerte".[63] El arte de prolongar la existencia no es, pues, una victoria sobre el absoluto de la muerte en el dominio exhaustivo de la vida; es, en el interior mismo de la vida, el arte, mesurado y relativo, de manejar las relaciones entre la enfermedad y la salud.

Arte cuyo sentido, quizás, no puede ser expresado de manera exacta mediante la idea de un "dominio del espíritu sobre las impresiones patológicas": pues dado que las impresiones son lo que son, sólo pueden ser modificadas la intensidad y la duración de la atención que se les dedica; la hipocondría es delirio no en el sentido de que le falta el "*Krankheitsstoff*" [material mórbido], sino en el sentido de que la imaginación proyecta sobre ella y su simple realidad el juego de sus fantasmas. En cuanto a las enfermedades en sí, no son accesibles a este dominio del espíritu a menos que tengan la forma del espasmo.[64] Y por ello hay que entender, como ocurre con toda la medicina del siglo XVIII, no exactamente la contracción involuntaria de la musculatura de un órgano hueco, sino de manera más general toda inhibición y aceleración (no siendo ésta sino el efecto paradójico de aquélla) de los movimien-

63 *Der Streit der Facultaten* [El conflicto de las facultades], ed. Cassirer, VII, pp 412-414, Ak , VII, pp 99-100 'El germen de la muerte (la enfermedad)'

64 *Ibid* p 427, Ak , VII, pp 103-104.

tos naturales y regulares del organismo. Sobre estos movimientos o, mejor, sobre sus alteraciones, el espíritu tiene poder reequilibrador: dueño de su pensamiento, es dueño de ese movimiento vital que es su versión orgánica y su contrapartida indispensable. Si el espíritu fuera inmóvil, la vida entraría en el dormir, es decir, en la muerte (sólo soñar impide perecer cuando uno duerme); y si el movimiento de la vida corre el riesgo de desequilibrarse y de bloquearse en el espasmo, el espíritu debe poder restituirle una justa movilidad.

Entre el texto remitido a Hufeland y la *Antropología*, la comunicación es inmediata: están en el mismo nivel. Descontando los dos parágrafos de *Von der Macht*,[65] todos los otros se entrecruzan con los temas tratados en la *Antropología*: hipocondría, sueño, problemas de la alimentación y de la digestión, reflexiones sobre el tiempo oportuno del pensamiento. Todo un largo pasaje sobre el dormir fue incluso suprimido del manuscrito de la *Antropología* porque se repetía con el *Conflicto de las Facultades*. Redactados al mismo tiempo, los dos textos pertenecen a la misma vena de pensamiento.

Sin duda la investigación que realizó Hufeland ayudó a Kant a resolver una de las dificultades que incesantemente pesaban sobre la *Antropología*: ¿cómo articular un análisis de lo que el *homo natura* [el hombre natural] es con una definición del hombre como sujeto de libertad? En los *Collegentwürfe* de los años 1770-1780, el problema sólo llega a ser pensado en forma de separación: "*1/ Kenntniss des Menschen als Naturdinges* [conocimiento del hombre como cosa natural]; *2 / als sittlichen Wesen* [como ser moral]", o de circularidad "*Weltkentniss ist* [el conocimiento del mundo es] *1 / Naturkenntniss* [conocimiento de la naturaleza]; *2 / Menschenkenntniss* [conocimiento del hombre]; *aber der Mensch hat auch eine Natur* [pero el hombre también tiene una naturaleza]".[66] En los fragmentos ulteriores, se ve esbozarse la solución en el sentido de una "utilización" (*Gebrauch*), pero cuyo contenido y posibilidad permanecen aún vacíos: "Die Menschenkenntniss hat die Idee zum Grunde, daß wir die Natur zu unseren Absichten am besten brauchen können" [El conocimiento del hombre tiene por fundamento la idea de que nosotros podemos utilizar la naturaleza del mejor modo para nuestras intenciones].[67] Pero hay que esperar el *Conflicto de las Facultades* y la redacción de 1797 para que se precise el sentido de ese *Gebrauch*. Se ve entonces cómo los movimientos del cuerpo, por muy *condicionantes* que sean (de la vida y de la muerte, de la vigilia y el dormir, del pensamiento y el no pensamiento), pueden ser *dominados* por los movimientos del espíritu y su libre ejercicio. La teoría del "espasmo" ha mostrado cómo las síntesis espontáneas y pasivas del cuerpo pueden ser retomadas y rectificadas en aquellas otras, voluntarias, del espíritu. Éstas, no obstante, jamás llegarán al extremo de ellas mismas, al punto de elevarse en una soberanía que dominaría la muerte. De eso la vejez lleva el signo, es la encalladura necesaria de ese dominio en la espontaneidad de las síntesis pasivas. La edad no es una enfermedad, sino la situación en la que una enfermedad ya no es dominable. Y el tiempo nuevamente domina.

*

Hay que detenerse algunos instantes. Y fingir, por razones de método, situar la *Antropología* sin referencia a la *Crítica*, como ella misma nos invita a hacerlo, puesto que en ningún momento el texto de 1798 la supone explícitamente. ¿Estaría sólo enmarcado dentro del sistema de actualidad del período poscrítico, pero cargado con los meros recuerdos de la época precrítica? Una cierta cantidad de temas, en todo caso, ya están planteados.

1 El pensamiento antropológico no propondrá cerrar la definición, en términos naturalistas, del *Wesen* [ser] humano: "Wir un-

65 El primero está consagrado al "Vorzatz in Atemziehen" [El propósito en el inspirar]. El segundo a la "Angewohnheit des Atemziehens mit geschlossenen Lippen" [Hábito de inspirar con los labios cerrados]; cf. *Conflicto de las Facultades*, IIIª sección, § 5 y 6.

66 *Kants Werke*, Ak., XV, 2te Hälfte, p. 660.

67 *Ibid.*

tersuchen hier den Menschen nicht nach dem was er naturlicher Weise ist" [nosotros no investigamos aquí al hombre según su manera de ser natural], decían ya los *Collegentwürfe* de 1770-80.[68] Pero la *Antropología* de 1798 transforma esta decisión en constante método, en voluntad resuelta a seguir un camino que ya está previsto que jamás encontrará su término en una verdad de naturaleza. Corresponde al sentido inicial de la *Antropología* el ser *Erforschung*: exploración de un conjunto nunca presentado en su totalidad, jamás en reposo en sí mismo puesto que está tomado en un movimiento en el que naturaleza y libertad aparecen intrincadas en el *Gebrauch*, del que nuestra expresión "uso" sólo abarca algunos de los sentidos.

2 – Estudiar, entonces, no la memoria, sino el modo de servirse de ella.[69] Describir no lo que el hombre es, sino lo que puede hacer de sí mismo. Este tema sin duda fue, desde el origen, el núcleo mismo de la reflexión antropológica, y el indicio de su singularidad: "wir untersuchen hier den Menschen... um zu wissen was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kann" [nosotros investigamos aquí al hombre... para saber lo que puede hacer de sí y cómo se lo puede utilizar]. Tal era el programa definido por los *Collegentwürfe*.[70] En 1798, aparece doblemente modificado. La *Antropología* ya no buscará saber "cómo se puede utilizar al hombre", sino "lo que se puede esperar de él".[71] Por otra parte, ella determinará lo que el hombre "puede y debe" (*kann und soll*) hacer de sí mismo. Es decir que el uso es arrancado del nivel de la actualidad técnica y colocado en un doble sistema: de obligación afirmada con respecto a sí, de distancia respetada en relación con los otros. Es situado en el texto de una libertad que se postula a la vez como singular y universal.

68 *Lants Schriften*, Ak., XV, 2te Hälfte, pp. 659-660.
69 Cf. *Anthropologie*, "Vorrede", Ak., VII, pp. 119-120; ed. esp., "Prefacio", pp. 17-19.
70 *Kants Schriften*, Ak., XV, 2, pp. 659-660.
71 *Anthropologie*, "Vorrede", Ak., VII, pp. 119-120; ed. esp., "Prefacio", pp. 17-19.

3- De ese modo se define el carácter "pragmático" de la *Antropología*: "Pragmatisch", decían los *Collegentwürfe*, "ist Erkenntniss von der sich ein allgemeiner Gebrauch *in* der Gesellschaft machen lässt" [es el conocimiento del que se puede hacer un uso general *en* la sociedad].[72] Lo pragmático entonces no era sino lo útil convertido en universal. En el texto de 1798, se transformó en un cierto modo de ligazón entre el *Können* [poder] y el *Sollen* [deber]. Relación que la razón práctica aseguraba *a priori* en el Imperativo, y que la reflexión antropológica garantiza en el movimiento concreto del ejercicio cotidiano: en el *Spielen* [juego]. Esta noción de *Spielen* es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza;[73] pero este juego lo juega él, y en ello se juega él mismo; y si le acontece caer en el juego, como en las ilusiones de los sentidos, es porque ha jugado consigo mismo a ser víctima de ese juego;[74] de modo que le corresponde ser amo del juego, y retomarlo por su cuenta en el artificio de una intención. El juego se vuelve entonces un "*künstlicher Spiel*" [juego artificioso] y la apariencia con la que juega recibe su justificación moral.[75] La *Antropología* se despliega, pues, de acuerdo con esta dimensión del ejercicio humano que va de la ambigüedad del *Spiel* (juego = juguete) a la indecisión del *Kunst* (arte = artificio).

4- Libro del ejercicio cotidiano. No de la teoría y de la Academia. En un texto de los años 80-90, la oposición está claramente formulada: "Alle Menschen bekommen eine zweifache Bildung: 1/durch die Schule; 2/durch die Welt" [todo hombre recibe una doble formación: 1/ por medio de la Escuela; 2/ por medio del mundo].[76] Sin reducirse, esta oposición se organiza, formando en estas lecciones de Antropología, que son, después de todo, enseñanza escolar, una tensión fundamental. Los progresos de la cultu-

72 *Kants Schriften*, Ak., XV, 2, p. 660.
73 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 119-120; ed. esp., p. 18.
74 *Ibid.*
75 *Ibid.*, Ak., VII, pp. 149-150; ed. esp., pp. 53-54.
76 *Kants Schriften*, Ak., XV, 2, p. 799.

ra, en los que se resume la historia del mundo, constituyen una escuela que conduce por ella misma al conocimiento y a la práctica del mundo.[77] Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indisociablemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir, cómo puede instalarse en él, y entrar en el juego: *Mitspielen* [participar]; y síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en condiciones de dominar el juego: *das Spiel verstehen* [comprender el juego].[78] De modo que la *Antropología* no será historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo. ¿No tiene en tal medida como un parentesco con el *Wilhelm Meister*, puesto que descubre, también ella, que el Mundo es Escuela? Pero lo que el texto de Goethe y todos los *Bildungsromane* [novelas de aprendizaje] dicen a lo largo de una historia, ella lo repite incansablemente en la forma presente, imperiosa, siempre recomenzada del uso cotidiano. El tiempo reina en ella, pero en la síntesis del presente.

Encontramos aquí entonces algunos jalones, en el nivel mismo de la *Antropología*, y que sugieren la línea de pendiente que le es propia. Al comienzo, como lo testimonian los *Collegentwürfen*, se desplegaba en la división aceptada entre la naturaleza y el hombre, la libertad y la utilización, la Escuela y el mundo. Su equilibrio se encuentra ahora en su unidad reconocida, sin que ésta se vuelva a poner nunca en cuestión, al menos en el nivel antropológico. Ella explora una región en la que libertad y utilización ya están anudadas en la reciprocidad del uso, donde el poder y el deber se corresponden en la unidad de un juego que los mide el uno con el otro, donde el mundo deviene escuela en las prescripciones de la cultura. Tocamos en esto lo esencial: el hombre, en la *Antropología*, no es ni *homo natura*, ni sujeto puro de libertad, sino

77 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 119; ed. esp., pp. 17-18.
78 *Anthropologie*, "Vorrede", Ak., VII, p. 119; ed. esp., "Prefacio", pp. 17-18.

que es tomado en las síntesis ya operadas de su ligazón con el mundo.

Pero, ¿podría el texto de 1798 decir aquello que no se decía en los *Collegentwürfe*, si el discurso de la *Antropología* hubiera permanecido ajeno a la labor y a la palabra de la *Crítica*?

*

[2.3. EL PERÍODO CRÍTICO]

Algo del conocimiento del mundo está envuelto, pues, en este conocimiento del hombre que es la Antropología. "*Weltkenntniss ist Menschenkenntniss*" [el conocimiento del mundo es conocimiento del hombre] afirmaba un fragmento del período 70-80.[79] Y el prefacio del texto de 1796 se atribuía como objeto al hombre en residencia en el mundo, el *Weltbürger* [ciudadano del mundo].[80]

Pero la *Antropología*, al menos hasta sus últimas páginas, no parece en absoluto tomar como tema privilegiado de su examen al hombre que habita el mundo, al hombre que establece, a través del cosmos, los derechos, los deberes, las reciprocidades, los límites y los intercambios de la ciudadanía. Y esta lectura es mucho más sensible todavía en el texto editado que en los fragmentos del *Nachlaß* [*Obras póstumas*]. La mayor parte de los análisis, y casi todos los de la primera parte, se desarrollan, no en la dimensión cosmopolítica de la *Welt* [mundo], sino en aquella otra, interior, del *Gemüt* [ánimo]. En ello, por lo demás, la *Antropología* se mantiene en la misma perspectiva en la que Kant se había situado para hacer aparecer, de acuerdo con una organización enciclopédica, los vínculos de las tres *Críticas*: "*Die Vermögen des Gemüts lassen sich nämlich insgesamt auf folgenden drei zurückführen: Erkenntnissvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen*" [las facultades del alma pueden ser remitidas a estas tres: la facultad de conocer, el sentimiento de placer y displacer y la capacidad de

79 *Kants Schriften*, Ak., XV, 2, p. 659.
80 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 119; ed. esp., p. 18.

desear].[81] Si es cierto que el *Gemüt* del que se trata en la *Antropología* es en verdad el elemento primero de su exploración, uno se siente autorizado a plantear un cierto número de preguntas:

1) ¿Cómo un estudio del *Gemüt* permite un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo?
2) Si es verdad que la Antropología analiza, por su parte, el *Gemüt*, cuyas facultades fundamentales e irreductibles rigen la organización de las tres *Críticas*, ¿cuál es entonces la relación del conocimiento antropológico con la reflexión crítica?
3) ¿En qué se distingue la investigación del *Gemüt* y de sus facultades de una psicología, ya sea racional o empírica?

A esta última pregunta parecen responder directamente los textos de la *Antropología* y de la *Crítica de la razón pura*, aun si la totalidad de la respuesta no es dada en ellos.

Es sabida la distinción que establece la "Arquitectónica" entre Psicología racional y Psicología empírica. La primera pertenece a la filosofía pura, y por lo tanto a la metafísica, y por ende se opone a la física racional del mismo modo que el objeto del sentido interno al objeto de los sentidos externos. En cuanto a la psicología empírica, una larga tradición le ha hecho un lugar en la metafísica; más aún, los fracasos recientes de la metafísica han podido hacer creer que la solución de sus insolubles problemas se escondía en los fenómenos psicológicos que correspondían a un estudio empírico del alma; y así la psicología confiscó una metafísica descorazonada en la que ella había ocupado ya un lugar indebido. Un conocimiento empírico no puede, en ningún caso, dar los principios o iluminar los fundamentos de un conocimiento surgido de la razón pura y por consiguiente enteramente *a priori*. La psicología empírica deberá pues despegarse de la metafísica, a la que es ajena. Y si semejante desplazamiento no puede llevarse a cabo en lo inmediato, es porque hay que prepararle a la psicología su morada en una ciencia empírica de la naturaleza, en una Antropología. Todo parece claro en esta organización abstracta.

81 *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio], ed. Cassirer, V, p. 225.

Y, sin embargo, la *Antropología*, tal como podemos leerla, no deja sitio a ninguna psicología, cualquiera que ésta sea. Incluso se propone a sí misma como rechazo de la psicología, en una exploración del *Gemüt* que no pretende ser conocimiento de la *Seele* [alma]. ¿En qué consiste la diferencia?

a) Desde un punto de vista formal, la psicología postula una equivalencia del sentido interno y de la apercepción, desconociendo así su diferencia fundamental, puesto que la apercepción es una de las formas de la conciencia pura –y por lo tanto sin contenido, definida únicamente por el *Yo pienso*–; mientras que el sentido interno designa un modo del conocimiento empírico, que nos hace aparecer a nosotros mismos en un conjunto de fenómenos ligados bajo la condición subjetiva del tiempo.[82]

b) Desde el punto de vista del contenido, la psicología no puede evitar dejarse atrapar en la interrogación sobre el cambio y la identidad: ¿permanece el alma en la incesante modificación del tiempo? La condición de la experiencia que tiene de sí misma, y el desenvolvimiento necesariamente temporal de los fenómenos, ¿debe considerarse que afectan al alma misma?[83] En otros términos, ¿toda la realidad del alma se agota en la dispersión fenoménica o se refugia por el contrario en la solidez no empírica de la sustancia? Preguntas que manifiestan, bajo iluminaciones diversas, la confusión entre el alma, noción metafísica de una sustancia simple e inmaterial, el *Yo pienso* que es forma pura, y el conjunto de los fenómenos que se presentan al sentido interno.

Estos textos de la *Antropología* se sitúan dentro de la obediencia directa a la *Dialéctica trascendental*. Lo que denuncian es precisamente "la inevitable ilusión" de la que dan cuenta los paralogismos:

82 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 135 y nota; ed. esp., pp. 34-36.
83 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 141-142; ed. esp., p. 43 y ss.

nos servimos de la representación simple del yo, que es vacío de todo contenido, para definir ese objeto particular que es el alma.[84] Sin embargo, hay que observar que los paralogismos atañen sólo a la psicología racional, no a la empírica, y que dejan abierta la posibilidad de una "suerte de fisiología del sentido íntimo" cuyos contenidos dependen de las condiciones de toda experiencia posible.[85] Por otra parte, la psicología racional puede y debe subsistir como disciplina, permitiendo escapar tanto al materialismo como al espiritualismo, y haciéndonos una señal para que nos apartemos de esa especulación "*zum fruchtbaren praktischen Gebrauch*" [para un uso practico fecundo].[86] Por consiguiente, y aunque dé la impresión de apuntar a toda forma de psicología posible, la *Antropología* no hace a un lado más que aquello que ya había sido denunciado en la *Crítica de la razón pura*. Sin decirlo, es de la psicología racional de la que toma distancia.

En cuanto a las dos posibilidades que quedan abiertas –una psicología empírica y una disciplina orientada hacia el uso practico–, ¿qué relaciones tienen con la Antropología? Estas dos virtualidades, ¿son mantenidas como tales por la Antropología, en una vecindad vacía, todavía por llenar, o bien son retomadas por ella en su propio movimiento –o nuevamente expulsadas y vueltas imposibles por la realización misma del programa antropológico–? Dos cosas al menos son seguras: nada en principio, en el texto de la *Antropología*, hace suponer que una psicología empírica o que una psicología racional como "disciplina" puedan hallarse en ninguna otra parte, en los bordes exteriores o en la vecindad de la Antropología misma; ninguna indicación de una exterioridad cercana. Pero, a la inversa, ningún elemento, ninguna sección, ningún capítulo de la *Antropología* se da como disciplina prevista por la *Dialéctica*, o como esa psicología empírica divisada desde las cumbres de la *Metodología*. ¿Es preciso concluir que la Antropología, por un

84 *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], ed. Cassirer. III, p. 276; Ak., IV, pp. 217-218; A 344-345; B 403-404.
85 *Ibid.*, p. 277; Ak., IV, p. 219; A 347; B 405.
86 *Ibid.*, p. 286; Ak III, p. 275, B 421.

deslizamiento de perspectivas, se ha convertido ella misma, a la vez, en esa disciplina trascendental y en ese conocimiento empírico? ¿O que por el contrario ella los ha vuelto impracticables desactivándolos para siempre?

Es el mismo *Gemüt* lo que hay que interrogar ahora. ¿Es o no es del orden de la Psicología?

Gemüt no es *Seele*. Pero, por otra parte, es y no es *Geist* [espíritu]. No por ser discreta, la presencia del *Geist* en la *Antropología* es menos decisiva. Su definición es breve, a decir verdad, y no parece prometer gran cosa: "*Geist ist das belebende Prinzip im Menschen*" [el espíritu es el principio vivificante en el hombre].[87] Frase banal, y que reafirma en su trivialidad este ejemplo del lenguaje cotidiano: "Eine Rede, eine Schrift, eine Dame der Gesellschaft ist schön; aber ohne Geist" [una conversación, un escrito, una señora de la sociedad son bellos, pero sin espíritu].[88] Para que se le atribuya *Geist*, una persona debe despertar interés, y éste, "*durch Ideen*" [a través de las ideas].[89] Un poco más adelante, Kant retoma todas estas indicaciones, y las anuda en una sola y enigmática definición: "*Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist*" [se denomina espíritu al principio vivificante del alma mediante las Ideas].[90]

Detengámonos en las palabras. Nos las vemos con un *Prinzip* [principio]. No con un *Vermögen* [facultad] como la memoria, la atención o el conocimiento en general. Ni tampoco con una de esas fuerzas (*Kräfte*) de las que habla la "Introducción" a la *Crítica del juicio*.[91] Ni tampoco con la representación simple como el "Yo puro" de la primera *Crítica*. Principio, entonces: ¿pero es determinante o regulador? Ni lo uno ni lo otro, si hay que tomarse en serio esta "vivificación" que le es otorgada. ¿Habría entonces, en el *Gemüt* –en su decurso tal como se da en la experiencia, o en su totalidad virtual–, algo que lo emparenta con la vida y que se debe a la presencia del *Geist*? Y esto es lo que abre una nueva dimen-

87 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 225; ed. esp., pp. 149-150.
88 *Idem.*
89 *Idem.*
90 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 246; ed. esp., p. 175.
91 *Kants Werke*, ed. Cassirer, V, p. 189.

sión: el *Gemüt* no está tan sólo organizado y armado de los poderes y facultades que se reparten su dominio; la gran estructura tripartita de la que la Introducción a la *Crítica del juicio* parecía ofrecer la definitiva formulación no agotaba aquello que, del *Gemüt*, puede presentarse en la experiencia. Como todo ser vivo, su duración no se extiende en una dispersión indiferente; tiene un rumbo orientado; algo en él lo proyecta, sin encerrarlo allí, en una totalidad virtual.

A decir verdad, no tenemos ninguna indicación de lo que ese principio es en sí. Pero lo que podemos captar es aquello por medio de lo cual se efectúa la "vivificación", el movimiento por el cual el *Geist* da al espíritu la figura de la vida. "*Durch Ideen*" [por medio de ideas], dice el texto. ¿Eso qué quiere decir? ¿Cómo "un concepto necesario de la razón, al que no le es dado en la sensibilidad ningún objeto que le corresponda",[92] puede dar vida al espíritu? Ha de evitarse aquí un contrasentido. Se podría creer que el *Gemüt*, en esa dispersión temporal que es originaria en él, se encamina hacia una totalización que se efectuaría en y por el *Geist*. El *Gemüt* le debería la vida a esa lejana, a esa inaccesible pero eficaz presencia. Pero si fuera así, el *Geist* se definiría de entrada como un principio "regulador", y no como un principio vivificante. Por otra parte, toda la curva de la *Antropología* no se orientaría hacia el tema del hombre que habita el mundo y reside, con sus deberes y sus derechos, en esa ciudad cosmopolita; sino hacia el tema de un *Geist* que recubriría poco a poco al hombre, y al mundo con él, de una imperiosa soberanía espiritual. Por lo tanto no puede decirse que es la idea de un *Geist* lo que asegura la regulación de la diversidad empírica del *Gemüt*, y promete sin tregua, en tanto dura, una imposible consumación.

El "*durch Ideen*" que nos ocupa tiene pues otro sentido. El importante parágrafo de la *Crítica* intitulado "Del propósito final de la dialéctica natural de la razón humana" permite avizorar el papel organizador de las ideas en la vida concreta del espíritu. Es que, en efecto, liberada de su uso trascendental y de las ilusiones

92 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Cassirer, III, p. 264; A 327; B, 383.

a las que no puede dejar de dar nacimiento, la idea tiene su sentido en la plenitud de la experiencia: ella anticipa en un esquema que no es constituyente, pero que se abre a la posibilidad de los objetos;[93] ella no devela en un movimiento "ostensivo" la naturaleza de las cosas, sino que indica de antemano cómo buscar dicha naturaleza;[94] al indicar por último que el acceso a los límites del universo está más allá del horizonte del conocimiento, ella compromete a la razón empírica en la seriedad de una labor infinita.[95] En otros términos, la idea, siempre que reciba de la experiencia misma su dominio de aplicación, hace entrar al espíritu en la movilidad del infinito, dándole incesantemente "movimiento para ir más lejos" sin perderlo empero en lo insalvable de la dispersión. Así la razón empírica no se adormece jamás sobre lo dado; y la idea, al ligarla al infinito que ella le niega, la hace *vivir* en el elemento de lo posible. Tal es, pues, la función del *Geist*: no organizar el *Gemüt* de manera tal que se haga de él un ser viviente, o el análogo de la vida orgánica, o aun la vida del Absoluto en sí; sino vivificarlo, hacer nacer, en la pasividad del *Gemüt*, que es la de la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas –esas estructuras múltiples de una totalidad en devenir, que se hacen y se deshacen como otras tantas vidas parciales que viven y mueren en el espíritu–. Así, el *Gemüt* no es simplemente "lo que él es", sino "lo que él hace de sí mismo". ¿Y no es ése precisamente el campo que la *Antropología* define para su investigación? A lo que basta añadir que aquello que el *Gemüt* debe hacer de sí mismo es "el más grande uso empírico posible de la razón"[96] –uso que no será el más grande posible a menos que sea "*durch Ideen*"–. El movimiento que, en la *Crítica*, hace nacer el espejismo trascendental es el que en la *Antropología* hace que se prosiga la vida empírica y concreta del *Gemüt*.

De esto se siguen algunas consecuencias.

93 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Cassirer, III, p. 459; Ak., III, p. 440, B 693.
94 *Ibid.*, p. 457; Ak., III, p. 443; B 698-699.
95 *Ibid.*, p. 461; Ak., III, p. 446; B 705.
96 *Kritik der reinen Vernunft*, Cassirer, III, p. 461; Ak., III, p. 447; B 705.

a/ No hay Antropología posible sino en la medida en que el *Gemüt* no esté fijado en la pasividad de sus determinaciones fenoménicas, sino que esté animado por la labor de las ideas en el nivel del campo de la experiencia. El *Geist* será, pues, el principio, en el *Gemüt*, de una dialéctica desdialectizada, no trascendental, destinada al dominio de la experiencia y que se conjuga con el juego mismo de los fenómenos. Es el *Geist* el que abre al *Gemüt* la libertad de lo posible, lo arranca a sus determinaciones, y le da un porvenir que solo debe a sí mismo.

b/ Se comprende que en el fondo la Antropología haya vuelto imposible una psicología empírica, y un conocimiento del espíritu enteramente desarrollado en el nivel de la naturaleza. Ella jamás podría alcanzar más que un espíritu adormecido, inerte, muerto, sin su "*belebendes Prinzip*" [principio vivificante]. Sería una "fisiología", menos la vida. Así lo testimonia el "Prefacio" del texto de 1798: la posibilidad de una Antropología no pragmática es reconocida en teoría, y dentro de una sistemática general del conocimiento del hombre. Pero indicada a título de simetría en las estructuras, ella es recusada como contenido de conocimiento: el estudio de la memoria como simple hecho natural es no solamente inútil, sino imposible: "todo razonamiento teórico sobre este tema es por lo tanto vano".[97] La presencia del *Geist* y, con él, esa dimensión de la libertad y de la totalidad que trasciende el *Gemüt*, hacen que no haya otra verdadera Antropología sino la pragmática –siendo cada hecho tomado dentro del sistema abierto del *Können* [poder] y del *Sollen* [deber]–. Y Kant no escribió otra cosa.

c/ En estas condiciones, ¿el *Geist* no tiene que ver con esa enigmática "naturaleza de nuestra razón", de la que se trata en la *Dialéctica* y en la *Metodología* de la *razón pura*?[98] Noción inquietante que parece remitir bruscamente la *Crítica*, llegada a su cima, hacia una región empírica, hacia un dominio de los hechos en el que el hombre se vería consagrado a una muy originaria pasividad. Se le daría licencia de un solo golpe a lo trascendental, y las condiciones de la experiencia se relacionarían finalmente con la inercia primera de una naturaleza. Pero esta "naturaleza de la razón" ¿desempeña aquí el mismo rol que la naturaleza del entendimiento humano en Hume: explicación primera y reducción final? Señalemos tan sólo momentáneamente una analogía estructural entre esa "naturaleza" que empuja a la razón a abandonar "un uso empírico por un uso puro",[99] sin empero contener en ella misma (¿no es acaso pura y simple naturaleza?) "ilusiones y prestigios originarios",[100] y la vida concreta del espíritu tal como se la describe en la *Antropología*. También ésta está animada por un movimiento espontáneo que la expone incesantemente al peligro de ser jugada en su propio juego, pero que se despliega siempre en una inocencia inicial. Una y otra están siempre dispuestas a perderse, a escaparse de sí mismas, pero sin dejar de ser, en su propio movimiento, "el tribunal supremo de todos los derechos y de todas las pretensiones".[101]

d/ Si esta analogía tiene fundamento, podemos preguntarnos si el *Geist* [espíritu], que se esboza en los confines de la reflexión antropológica, no es un elemento secretamente indispensable en la estructura del pensamiento kantiano: algo que sería el núcleo de la razón pura, el origen irremisiblemente raigal de sus ilusiones trascendentales, el juez infalible de su retorno a la patria legítima, el principio de su movimiento en el campo de lo empírico en el que surgen incansablemente los rostros de la verdad. El *Geist* sería ese hecho originario que, en su versión trascendental, implica que el infinito no está jamás allí, sino siempre en un retiro esencial; y, en su versión empírica, que el infinito anima no obstante el movimiento hacia la verdad y la inagotable sucesión de sus formas. El *Geist* está en la raíz de la posibilidad del saber. Y, por

97 *Anthropologie*, "Vorrede", Ak., VII, p. 119; ed. esp., "Prefacio", p. 18.
98 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Cassirer, III, p. 456 y p. 536; Ak., III, p. 251; B 380, B 739.

99 *Ibid.*, p. 536.
100 *Ibid.*, p. 456; Ak., III, p. 442; B 697.
101 *Idem.*

eso mismo, indisociablemente presente y ausente de las figuras del conocimiento: es ese retiro, esa invisible y "visible reserva" en la inaccesible distancia a partir de la cual el conocer toma su lugar y su positividad. Su ser es no estar ahí, señalando, por eso mismo, el lugar de la verdad.

Hecho originario que se alza, en su estructura única y soberana, sobre la *necesidad* de la *Crítica* y la *posibilidad* de la *Antropología*.

*

¿Qué relaciones autoriza entre esas dos formas de reflexión este elemento radical que parece su ser común?

A decir verdad, la diferencia de nivel entre *Crítica* y *Antropología* es tal que desalienta, en un principio, la empresa de establecer una comparación estructural entre una y otra. Recopilación de observaciones empíricas, la *Antropología* no tiene "contacto" con una reflexión sobre las condiciones de la experiencia. Y sin embargo esta diferencia esencial no es del orden de la no-relación. Una cierta analogía cruzada deja entrever la *Antropología* como el negativo de la *Crítica*.

a) Las relaciones entre la síntesis y lo dado son presentadas en la *Antropología* según la imagen invertida de lo que son en la *Crítica*.

La subjetividad, por ejemplo. En este punto, el análisis antropológico vaciló durante mucho tiempo. Los textos del período 1770-1780 ligan la expresión del Yo a la posibilidad de ser objeto para sí mismo.[102] Pero no está claramente decidido si el Yo en sí está en la raíz de esta posibilidad o en la objetivación que ella permite. La *Crítica* tomará esa decisión: el Yo no puede ser jamás objeto, sino tan sólo forma de la síntesis. Ahora bien, en el texto de 1798, el Yo no es considerado en su función sintética fundamental, sin por ello recuperar un simple estatuto de objeto. Se presenta y se fija bruscamente en una figura que seguirá siendo desde ese momento inamovible en el campo de la experiencia. Esta incidencia del Yo hablado marca el pasaje del sentimiento al pensamiento –del *Fühlen* al *Denken*– sin ser ni el agente real ni la simple toma de conciencia de dicho pasaje, es la forma empírica y manifiesta, en la que la actividad sintética del Yo aparece como figura ya sintetizada, como estructura indisociablemente primera y segunda: no es dada de entrada al hombre, en una suerte de *a priori* de existencia; pero cuando aparece, insertándose en la multiplicidad de una crónica sensible, se presenta como un ya-ahí, como el fondo irreductible de un pensamiento que no puede operar otra cosa que esta figura de la experiencia una vez constituida: es en ese Yo donde el sujeto obrará el reconocimiento de su pasado y la síntesis de su identidad. En otros términos, aquello que desde el punto de vista de la *Crítica* es *a priori del conocimiento* no se traspone inmediatamente en la reflexión antropológica como *a priori de la existencia*, sino que aparece dentro del espesor de un devenir en el que su súbita emergencia infaliblemente adquiere en la retrospección el sentido de lo ya-ahí.

La estructura se invierte para la dispersión originaria de lo dado. Según la perspectiva antropológica, lo dado, en efecto, no es ofrecido jamás de acuerdo con una multiplicidad inerte que indique de una manera absoluta una pasividad originaria, y que reclame bajo sus diversas formas la actividad sintética de la conciencia. En la *Antropología*, la dispersión de lo dado siempre está ya reducida, secretamente dominada por toda una variedad de síntesis operadas por fuera de la labor visible de la conciencia: es la síntesis inconsciente de los elementos de la percepción y de las representaciones oscuras que ni siquiera la luz del entendimiento consigue disociar siempre;[103] son los esquemas de exploración que trazan, en el espacio, especies de síntesis insulares;[104] son, en la sensibilidad, las reorganizaciones que permiten el carácter vicario de un sentido por el otro;[105] son, por último, los reforzamientos y

102 *Kants Schriften*, XV, 2, p. 661.

103 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 136; ed. esp., p. 36.
104 *Ibid.*, p. 175; ed. esp., pp. 86-88.
105 *Ibid.*, p. 159; ed. esp., pp. 66-67.

las debilitaciones en los efectos sensibles que se anticipan, como espontáneamente, a las síntesis voluntarias de la atención.[106] Así, lo que la *Crítica* acogía como la superficie infinitamente delgada de un múltiple que no tiene otra cosa en común consigo mismo que la de ser originariamente dado, se esclarece, por obra de la *Antropología*, según una inesperada profundidad: ya agrupado y organizado, habiendo recibido las figuras provisorias o sólidas de la síntesis. Lo que para el conocimiento es lo puramente dado no se ofrece como tal en la existencia concreta. Para una Antropología, la pasividad absolutamente originaria no se da jamás.

Así, la relación de lo dado y de lo *a priori* adquiere en la *Antropología* una estructura inversa a la que se colegía en la *Crítica*. El *a priori*, en el orden del conocimiento, deviene, en el orden de la existencia concreta, un *originario* que no es cronológicamente primero sino que, desde el momento en que aparece en la sucesión de las figuras de la síntesis, se revela como ya ahí. En contrapartida, aquello que es lo puramente dado en el orden del conocimiento se ilumina, en la reflexión sobre la existencia concreta, de luces sordas que le dan la profundidad de lo ya elaborado.

b) La *Antropología* sigue la división de las "facultades" –*Vermögen*– que también la *Crítica* admitía. No obstante, el dominio que ella privilegia no es aquel en el que facultades y poderes manifiestan lo que tienen de positivo; sino aquel, por el contrario, en el que se manifiesta su debilidad –o, al menos, los peligros en los que corren el riesgo de perderse–. Lo que se indica, más que su naturaleza o la forma plena de su actividad, es el movimiento por el cual, alejándose de su centro y de su justificación, van a alienarse en lo ilegítimo. Sin duda la *Crítica*, en su proyecto fundamental de Propedéutica, pretendía denunciar y desmontar el uso trascendental de la razón pero mediante una referencia constante al dominio de positividad de cada *Vermögen*. En la investigación antropológica, cada facultad es seguida según una senda que es también el camino de toda desviación posible. La

106 *Ibid.*, p. 163; ed. esp., pp. 70-73.

conciencia de sí, por ejemplo, no se define allí como forma de la experiencia y condición de un conocimiento limitado, pero fundado; aparece más bien como la siempre renaciente tentación de un egoísmo polimorfo: la posibilidad de decir "Yo" hace alzarse, todo alrededor de la conciencia, los prestigios de un "Yo bienamado" que la fascina, al punto de que, en un retorno paradójico, renunciará al lenguaje de esa primera persona –por muy decisivo que no obstante haya sido– para declinarse en la ficción de un Nosotros.[107] El estudio de la sensibilidad, si bien retoma la gran oposición crítica del *Schein* [apariencia] y el *Erscheinung* [fenómeno], no explora en cambio lo que puede haber de fundado en el fenómeno, sino lo que hay de fascinante y de precario a la vez en el brillo de la apariencia, cómo vela lo que ella misma hace espejear, y en qué momento le ocurre transmitir lo que ella misma escamotea.[108] El largo análisis de las deficiencias y de las enfermedades del espíritu sucede a un breve parágrafo sobre la razón; y basta con ver la importancia creciente que han ido tomando en las notas y proyectos las consideraciones sobre la patología mental hasta llegar al texto, muy desarrollado, de 1798,[109] para comprender que esas reflexiones sobre la negatividad estaban dentro de la línea de fuerza de la investigación antropológica. A la *Crítica*, que representa la investigación de lo que hay de condicionante en la actividad fundadora, la *Antropología* le responde con el inventario de lo que puede haber de no-fundado en lo condicionado. En la región antropológica, no hay ninguna síntesis que no esté amenazada: el dominio de la experiencia está como socavado desde el interior por peligros que no son del orden de la superación arbitraria, sino del derrumbamiento sobre sí. La experiencia posible define asimismo, dentro de su círculo limitado, el campo de la verdad y el campo de la pérdida de la verdad.

107 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 128-129; ed. esp., pp. 27-28.
108 *Ibid.*, pp. 149-150; ed. esp., pp. 54-55.
109 *Ibid.*, pp. 202-220; ed. esp., pp. 120-144.

c) Hay por último un detalle que tiene su importancia. Todos los *Collegentwürfe* y el texto –bastante tardío– que publicó Starke ofrecen, como plan general para la *Antropología*, dos partes: una *Elementarlehre* [doctrina de los elementos] y una *Methodenlehre* [doctrina del método]. El texto de 1798 presenta igualmente dos secciones: pero una es una *Didáctica*, y la otra una *Característica*. Este cambio sobrevenido sin duda en los últimos años es tanto más sorprendente cuanto que el contenido y el ordenamiento parecen no haber sufrido, por ello, ninguna modificación. La distinción entre una doctrina de los elementos y una doctrina del método se conjuga con la investigación crítica: por una parte, aquello que constituye la facultad de conocer, y por otra parte, lo que rige su ejercicio en el dominio de la experiencia posible. Aparentemente la *Antropología* se construye según el mismo modelo: primero, las diversas "facultades" cuya organización conforma la totalidad del *Gemüt*: *Elementarlehre* [Ánimo: doctrina de los elementos]; luego, las reglas de su ejercicio en un individuo, en una familia, dentro de un pueblo o de una raza, en el seno de la humanidad: *Methodenlehre*. Pero ésa es indudablemente una falsa ventana. Un ajuste a las normas de la *Crítica* que no respondía a la vocación del texto.

Los términos *Didáctica* y *Característica* que aparecen en la última etapa de la reflexión, y que sustituyen entonces a la distinción tradicional, curiosamente están acompañados por subtítulos de los que es difícil ver la relación de sentido que tienen con el título. En cuanto a la *Didáctica*, se trata "de la manera de conocer tanto el interior como el exterior del hombre"; en cuanto a la *Característica*, "de la manera de conocer el interior del hombre a partir del exterior". ¿Este cambio es una reorganización de conjunto, una ruptura con respecto a la *Crítica*? No, sin duda no. Se trata, más bien, del descubrimiento de lo que era ya, oscuramente y antes de toda explicitación, la temática de la *Antropología*; a saber, la inmediata coordinación que hace que la investigación en la dimensión del *Gemüt* no se abra solamente a un conocimiento interior de sí, sino que se desborde a sí misma, espontáneamente, sin cruce de frontera ni extrapolación, hacia el conocimiento del hombre en las formas exteriores que lo manifiestan. Mientras que el término *Elementarlehre* era impuesto por la simetría de la *Crítica*, el análisis

del *Gemüt* no podía tomar conciencia de sí mismo sino bajo la forma de una investigación de los "poderes", en la virtualidad de los *Vermögen* y en la raíz de lo posible. Despejada su verdadera significación, esta exploración sabe que, al ocuparse del interior, ella enuncia al mismo tiempo el exterior; que el hombre no dispone de sus posibilidades sin comprometerse, al mismo tiempo, en las manifestaciones de éstas. Lo que la *Crítica* distinguía como lo posible en el orden de las condiciones (*Vermögen*) y lo real en el orden de lo constituido (*Erscheinung*) es dado por la *Antropología* dentro de una continuidad indivisible: el secreto del Poder se ofrece en el brillo del Fenómeno, en el que encuentra al mismo tiempo su verdad, y la verdad de su perversión (cuando el uso se vuelve abuso, como en el lenguaje en primera persona); y denunciado en su perversión por el Fenómeno, el Poder es imperiosamente llamado por éste a esa verdad radical que lo liga consigo mismo en el modo de la obligación. Eso es lo que da a cada parágrafo de la Primera Parte ese ritmo oscuramente ternario: el Poder en la raíz de sus posibilidades, el Poder encontrado y perdido, traducido y traicionado en su fenómeno, el Poder imperativamente ligado a sí mismo. Por ejemplo: la conciencia de sí, el egoísmo, la conciencia efectiva de las representaciones; o bien, la imaginación como poder de "invención" originario, la imaginación en el naufragio fantástico del sueño, la imaginación en la poesía ligada del signo. O bien: el poder de desear con sus emociones; la falsa verdad de las pasiones; el nexo con el soberano bien. Del *Vermögen* al *Erscheinung*, la relación es a la vez del orden de la manifestación, de la aventura hasta la perdición, y de la ligazón ética. Allí reside precisamente esta articulación del *Können* [poder] y del *Sollen* [deber] que ya hemos visto que es esencial en el pensamiento antropológico. El arte de conocer tanto el interior como el exterior del hombre es, pues, y de pleno derecho, no una teoría de los elementos, sino una *Didáctica*: no descubre sin *enseñar* y *prescribir*. En cuanto a la *Característica*, ella revela que los conjuntos de fenómenos –los cuerpos, la pareja, la raza, la especie– no están dados de una vez por todas y clausurados sobre ellos mismos, sino que remiten de la verdad aparentemente inmóvil de los fenómenos a esas radicales posibilidades que les dan sentido y movimien-

to, ella permite regresar del signo al poder, "*das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen*" [para conocer el interior del hombre a partir de lo exterior]

Al modelo crítico, que se impuso por largo tiempo, le sucede una articulación que lo repite como en negativo: la teoría de los elementos se convierte en prescripción con respecto al todo de los fenómenos posibles (lo que era, propiamente hablando, el fin de la *Methodenlehre*); e, inversamente, la teoría del método deviene análisis regresivo hacia el núcleo primitivo de los poderes (lo que era el sentido de la *Elementarlehre*). Reproducción en espejo. Tan próximas y lejanas son, a la vez, la región en la que se define el *a priori* del conocimiento, y aquella en la que se precisan los *a priori* de la existencia. Lo que se enuncia en el orden de las condiciones aparece, en la forma de lo originario, como lo mismo y otro.

*

A medida que esta lejana proximidad aparece más claramente, la cuestión de saber qué relación se establece entre *Crítica* y *Antropología* se vuelve más acuciante.

Hay dos textos de una importancia singular: un pasaje de la *Metodología trascendental* al que ya hemos hecho referencia a propósito de la psicología, y una indicación bastante enigmática que figura en la *Lógica*.

1 – La *Arquitectónica de la razón pura*. Por el lado de la filosofía pura (que incluye a la *Crítica* a título de Propedéutica), no se le hace a la Antropología el más mínimo lugar. La "Fisiología racional" que considera a la Naturaleza como *Inbegriff aller Gegenstande der Sinne* [conjunto de todos los objetos de los sentidos] no conoce sino la Física y la Psicología racional. En contrapartida, en el vasto campo de la filosofía empírica, hay dos dominios que se equilibran: el de una física y el de una antropología que deberá acoger al edificio más restringido de una psicología empírica.

A primera vista, ninguna simetría rigurosa entre la filosofía pura y la filosofía empírica. La correspondencia que vale inmediatamente para la física no se prolonga cuando se trata del sentido interior y del ser humano. La Antropología, a diferencia de la Psicología, no figura más que del lado empírico; por lo tanto no puede estar regida o controlada por la Crítica, en tanto que ésta concierne al conocimiento puro. Así como la física newtoniana no ha tenido necesidad de una reflexión crítica para edificarse y verificarse, la *Antropología*, para construirse y ocupar el lugar que le reserva la Arquitectónica, no tendrá que recurrir a una *Crítica* previa. De modo que no hay empresa crítica posible sobre la forma o el contenido de una Antropología. Entre ambas formas de reflexión el contacto es nulo. ¿Todo esto no es confirmado negativamente, en todo caso, por la Antropología misma? En ninguna parte se invoca la crítica precedente: y si la correspondencia de los dos textos se lee fácilmente, jamás se da o se refleja esa correspondencia como tal. Está oculta en el texto de la *Antropología* del que forma la trama; y hay que considerarlo a título de hecho, como un dato estructural, no como la manifestación de un ordenamiento previo e intencional.

2 – La *Lógica*. Conocemos las tres interrogaciones fundamentales que enumera la *Metodología trascendental*: ¿qué puedo saber? –pregunta especulativa a la que la *Crítica* ha dado una respuesta "con la que la razón debe contentarse"–; ¿qué debo hacer? –pregunta que es práctica–; ¿qué es dable esperar? –interrogación a la vez teórica y práctica–. Esta triple pregunta que se eleva sobre, y hasta cierto punto gobierna, la organización del pensamiento crítico, se encuentra nuevamente al comienzo de la *Lógica*, pero afectada por una modificación decisiva. Aparece una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre? –que no viene después de las tres primeras sino para resituarlas en una referencia que las envuelve a todas: puesto que *todas* deben referirse a ésta, como deben ser puestas a cuenta de la Antropología la Metafísica, la Moral y la Religión [110]

Este brusco movimiento que hace bascular las tres interrogaciones hacia el tema antropológico ¿no revela una ruptura en el pensamiento? El *Philosophieren* [filosofar] parece poder desarrollarse

110 *Logik*, ed. Cassirer VIII pp. 343-344, Ak., IX, pp. 24-25

exhaustivamente en el nivel de un conocimiento del hombre; el amplio estatuto empírico que la primera *Crítica* asignaba a la *Antropología* es, de hecho, recusado –ya que ésta ya no es el primer grado empírico de un conocimiento filosófico organizado, sino el punto en el que viene a culminar en una interrogación de las interrogaciones en sí, la reflexión filosófica–. Pero hay que ir con cautela y no apresurarse ni en la denuncia de una pretendida ruptura que afectaría a la resolución trascendental del criticismo ni en el descubrimiento de una hipotética dimensión nueva a lo largo de la cual se acercaría por fin Kant a aquello que le era originariamente más cercano.

Y para empezar, ¿qué significa para las tres preguntas "referirse a la cuarta" (*sich beziehen auf*)? ¿Hay que entender una relación como la del conocimiento con el objeto o como la de ese mismo conocimiento con el sujeto –si es cierto, como lo pretende otra vez un texto de la *Lógica*, que el conocimiento tenga "*eine zweifache Beziehung: erstlich, eine Beziehung auf das Objekt, zweitens eine Beziehung auf das Subjekt*" [una doble relación; en primer lugar, una relación con el objeto; en segundo lugar, una relación con el sujeto]–?[111] Y en otros términos, ¿hay que entender que en estas tres preguntas el hombre era oscuramente el "*Gegenstand*" [objeto] –aquello hacia lo cual ellas se abrían y que se hallaba delante de ellas, dispuesto a dar la respuesta inesperada que ellas solicitaban en otro lenguaje–? ¿O bien hay que pensar, por el contrario, que esas tres preguntas deben ser a su vez interrogadas, circundadas en su poder de cuestionamiento y restauradas, por obra de una nueva revolución copernicana, en su gravitación originaria alrededor del hombre, que naturalmente cree interrogarse en ellas, cuando en realidad es él quien las interroga y cuando se trata, para disipar toda filodoxia, de interrogarlas en lo concerniente a él? Notemos solamente, para comenzar este examen, que la *Antropología* tal como la conocemos no se toma en ningún momento por la respuesta a la cuarta pregunta, ni siquiera como el aprovechamiento empírico más amplio de esa misma pregunta; sino que ésta sólo es

111 *Ibid.*, p. 350; Ak., IX, p. 33.

planteada más tarde aún, fuera de la *Antropología*, y en una perspectiva que no le pertenece de manera característica, en el momento en que se totaliza en el pensamiento kantiano la organización del *Philosophieren*, es decir, en la *Lógica* y en el *Opus postumum*.

A la luz de las respuestas dadas, en esos textos, a la pregunta *Was ist der Mensch* [qué es el hombre], intentaremos comprender, por el camino de regreso, lo que quiere decir la *Antropología*.

Los textos del *Opus postumum* que datan del período 1800-1801 retoman incansablemente, a propósito de la división de la Filosofía trascendental, la definición de las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre. Y lo que se nos podía aparecer como ruptura o descubrimiento en el texto de la *Lógica*, se revela entonces como la interrogación fundamental de la reflexión filosófica, retomada a la vez en el rigor de sus límites y en su extensión mayor. Hay un fragmento que ofrece esta precisión: "*System der Transc. Philosophie in drei Abschnitten: Gott, die Welt, universum, und Ich selbst der Mensch als moralisches Wesen*" [Sistema de la filosofía trascendental en tres secciones: Dios, el mundo, universo, y el yo mismo del hombre como ser moral].[112] Pero estas tres nociones no son dadas como tres elementos de un sistema planificado que las yuxtapondría en una superficie homogénea. El tercer término no está allí a título de complemento, de tercera parte en la organización del conjunto; juega un rol central de "*medius terminus*" [término medio];[113] es la unidad concreta y activa en la cual y por la cual Dios y el mundo encuentran su unidad: "*Gott, die Welt, und der Mensch als Person, d. i. als Wesen das diese Begriffe vereinigt*" [Dios, el mundo y el hombre como persona, esto es, como el ser que vincula estos conceptos].[114] Hay que respetarles a los fragmentos del *Opus postumum* su carácter de tentativa, y a través de la obsesionante repetición de los temas, prestar oído a esa divergencia que hace cuerpo con la unidad originaria del esfuerzo. Esta *Vereinigung* [vinculación] de Dios y del mundo en el hombre y por el

112 *Kants Schriften*, Ak., XXI, p. 27.
113 *Ibid.*, p. 27.
114 *Ibid.*, p. 29.

hombre ¿qué sentido tiene exactamente? ¿A qué síntesis o a qué operación apunta? ¿En qué nivel, de lo empírico o de lo trascendental, de lo originario o de lo fundamental, podemos situarla?

a) Algunos textos la indican como el acto mismo del pensamiento. Si el hombre da unidad al mundo y a Dios, es en la medida en que ejerce su soberanía de sujeto pensante –que piensa el mundo y que piensa a Dios: "*Der medius terminus... ist hier das urteilende Subjekt (das denkende Welt Wesen, der Mensch)...*" [el término medio... es aquí el sujeto que juzga (el ser que piensa el mundo, el hombre)]–.[115]

b) Este acto de unificación es pues la síntesis misma del pensamiento. Pero puede ser definido, precisamente en la medida en que es esa síntesis, a partir del poder en el que se origina: "*Gott und die Welt, und der Geist des Menschen, der beide denkt*" [Dios y el mundo, y el espíritu del hombre que piensa a ambos];[116] o bien considerado en su mera forma, como si Dios, el mundo y el hombre, en su coexistencia y sus relaciones fundamentales, restituyesen la estructura misma del juicio bajo el régimen de la Lógica tradicional; la trilogía *Subjekt* [sujeto], *Praedikat* [predicado], *Copula* define la figura de la relación entre Dios, el mundo y el hombre. Éste es, pues, la cópula, el vínculo –como el verbo "ser" del juicio de universo–.

c) Por fin el hombre aparece como síntesis universal, que conforma la unidad real en la que vienen a reunirse la personalidad de Dios y la objetividad del mundo, el principio sensible y el *supra* sensible; y el hombre deviene el mediador a partir del cual se perfila "*ein absoluter Ganze*" [un todo absoluto].[117] Sólo a partir del hombre puede pensarse el absoluto.

¿Respuestas... o soluciones? Estos textos no deben ser tomados como tales, sino como caminos posibles, y tanteados, para un pensamiento que se adentra en el terreno de una filosofía trascendental finalmente alcanzada. Y en cada instante, cuando hay que relevar la geografía de esta tierra nueva, la interrogación sobre el hombre surge, como la pregunta con la que no se puede dejar de relacionar toda problemática del mundo y de Dios.

115 *Ibid.*, p. 27.
116 *Ibid.*, p. 29.
117 *Ibid.*, p. 31.

Pero esta relación con la pregunta sobre el hombre no tiene valor de referencia absoluta, liberadora para un pensamiento serenamente fundamental. El contenido mismo de la pregunta: *Was ist der Mensch?* [¿qué es el hombre?] no se puede desplegar en una autonomía originaria; puesto que, de entrada, el hombre se define como habitante del mundo, como "*Weltbewohner*";[118] "*Der Mensch gehört zwar mit zu Welt*" [el hombre pertenece ciertamente al mundo].[119] Y toda reflexión sobre el hombre es remitida circularmente a una reflexión sobre el mundo. Sin embargo, no se trata en ello de una perspectiva naturalista en la que una ciencia del hombre implicaría un conocimiento de la naturaleza. Lo que está en cuestión no son las determinaciones dentro de las cuales es tomada y definida, en el nivel de los fenómenos, la bestia humana, sino el desarrollo de la conciencia de sí y del Yo soy: el sujeto que se afecta en el movimiento por el cual deviene objeto para él mismo: "*Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Zeit, und ich bin selbst ein Weltwesen; bin mir jenes Verhältnisses bewußt und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein äußeres Sinnenobjekt, ein Teil der Welt*" [Yo soy. – Hay un mundo fuera de mí (*praeter me*) en el espacio y en el tiempo, y yo mismo soy un ser del mundo, soy consciente de estas relaciones y de la fuerza en movimiento hacia las impresiones (percepciones). – Yo soy en cuanto hombre un objeto sensible externo para mí mismo, una parte del mundo].[120] El mundo es descubierto en las implicaciones del "Yo soy", como figura de ese movimiento por el cual el yo, al devenir objeto, toma lugar en el campo de la experiencia y halla en él un sistema concreto de pertenencia. Este mundo así sacado a la luz no es, pues, la *Physis* [na-

118 *Ibid.*, p. 27.
119 *Ibid.*, p. 38.
120 *Ibid.*, p. 69.

turaleza] ni el universo de la validez de las leyes. Y a decir verdad, si su descubrimiento se ha anticipado y hecho posible a través de la *Analítica trascendental* y la *Refutación del idealismo*, no es exactamente del mismo mundo, o más bien del mundo en el mismo sentido, de lo que se trata en este fragmento del *Opus postumum*. Las "cosas exteriores" de la *Refutación del idealismo* eran condición de la determinación del tiempo como forma de la experiencia interior; el mundo del *Opus postumum* es el concomitante de la determinación del yo como contenido objetivo de la experiencia en general. Y en lugar de ser definido por la "perseverancia", la "obstinación" (*Beharrliches*) de una coexistencia espacial, se esboza en la curvatura de un todo que le permite ser, para la experiencia del yo, más bien una envoltura que una referencia. Ya no es lo correlativo de una *Zeitbestimmung*, [determinación temporal] sino el presupuesto de una *Sinnenbestimmung* [determinación de los sentidos] del yo. No es dado en la apertura del *All* [la totalidad]: está presente en la flexión sobre sí del *Ganz* [el todo].[121]*

No es fácil hablar de ese mundo. Esta consumación en la curvatura que lo clausura parece excluirlo del lenguaje, y de su forma primera que es la predicación. Un texto del *Opus postumum* habla de la "personalidad" como predicado de Dios; pero tropieza con lo que debería ser, por simetría, el predicado del mundo. Y este predicado permanece en blanco, por debajo del lenguaje, porque el mundo como todo (*Ganz*) está, más allá de toda predicación, en la raíz quizá de todos los predicados. Y sin embargo ese mundo no carece de estructura y significación. Su oposición al universo permite fijar su sentido en una filosofía trascendental.

1) A diferencia del universo, el mundo es dado en un sistema de actualidad que envuelve toda existencia real. Envuelve esta

121 *Kants Schriften*, Ak., XXI, p. 22.
* [Ambos términos, sustantivados por el uso de las mayúsculas, "*All*" y "*Ganz*", podrían traducirse como "todo". En este pasaje del *Opus postumum*, Kant distingue entre la totalidad, "*All*", de las cosas, el Universo, que contiene a Dios y al Mundo, y el Mundo como todo, "*Ganzes*", de los seres sensibles.] [E. C.]

existencia a la vez porque es el concepto de su totalidad, y porque a partir de él ella desarrolla su realidad concreta. Doble sentido que la misma palabra *Inbegriff* implica. "*Der Begriff der Welt ist der Inbegriff des Daseins*" [el concepto del mundo es el conjunto de los seres existentes].[122] El mundo es la raíz de la existencia, la *fuente* que, al *contenerla*, al mismo tiempo la *retiene* y la *libera*.

2) No puede haber –e incluso por definición– más que un solo universo. El mundo, en cambio, podría ser dado en diferentes ejemplares ("*es mag viele Welte sein*" [puede haber muchos mundos]). Es que el universo es la unidad de lo posible, mientras que el mundo es un sistema de relaciones reales. Una vez dado dicho sistema, no es posible que las relaciones sean otras; pero nada impide en absoluto concebir *otro* sistema donde *otras* relaciones serán definidas de *otro* modo.[123] Es decir que el mundo no es el espacio abierto de lo necesario, sino un *dominio* donde un sistema de la necesidad es posible.

3) Pero por muy lícita que sea esta suposición ("*es mag*..."), no habría modo de evitar reconocer que no puede haber más que un solo mundo: "*Es mag nur Eine Welt sein*" [sólo puede haber un mundo].[124] Pues lo posible no es pensado sino a partir del sistema dado de la actualidad; y la pluralidad de los mundos no se perfila sino a partir del mundo existente y de lo que puede ofrecerse a la experiencia: el mundo es "*das Ganze aller möglichen Sinnen Gegenständen*" [la totalidad de los objetos posibles de los sentidos].[125] La posibilidad de concebir otros mundos –no siendo éste, *de facto*, más que un "dominio"– tiene como correlato la imposibilidad de sobrepasarlo y la imperiosa necesidad de aceptar sus fronteras como límites. Así el mundo, retomado en su significación de "*Inbegriff der Daseins*" [conjunto de los seres existentes], aparece según una triple estructura, conforme al *Begriff der Inbegriffs* [concepto del con-

122 *Ibid.*, p. 36.
123 *Ibid.*, p. 30.
124 *Ibid.*, p. 30.
125 *Ibid.*, p. 31.

junto], de *fuente*, de *alcance*, y de *límite*. Tal es, pues, según el *Opus postumum*, ese mundo en el que el hombre se aparece a él mismo.

Ahora bien, retomemos el texto de la *Lógica*, allí donde lo habíamos dejado: es decir, en el momento en que las tres preguntas eran referidas a ésta: ¿qué es el hombre? Esta pregunta, a su vez, no permanece estable y cerrada sobre el vacío que ella designa e interroga. Tan pronto como se formula el "*was ist der Mensch*" [¿qué es el hombre?], nacen otras tres preguntas; o más bien se formulan tres imperativos del saber que dan a la cuestión antropológica su carácter de prescripción concreta:

"Der Philosoph muß also bestimmen können:
1– Die Quellen des menschlichen Wissens.
2– Der Umfang des möglichen und natürlichen* Gebrauches alls Wissens.
3– Und endlich die Grenzen der Vernunft".[126]

[El filósofo debe también poder determinar:
1– Las fuentes del saber humano.
2– El alcance del uso posible y natural de todo saber.
3– Y, finalmente, los límites de la razón].

¿Qué quieren decir, y a qué se refieren estas tres prescripciones entre las cuales se reparte la interrogación acerca del hombre? Es fácil de reconocer, en la filigrana de estos tres temas, a la vez la repetición de las tres primeras preguntas y el esbozo de lo que en el *Opus postumum* será la estructura fundamental del "*Inbegriff des Daseins* [conjunto de los seres existentes]". Por un lado, en efecto, la determinación "de las fuentes del saber humano" da contenido a la pregunta: ¿qué puedo saber?; la determinación del "alcance del uso posible y natural del saber" indica aquello que puede ser la respuesta a la pregunta: "¿qué debo hacer?"; y la determinación de los "límites de la razón" da su sentido a "lo que es dable esperar".

* El texto de Kant (Ak., IX, p. 25) dice "nützlich", útil, y no "natürlich", natural: se refiere a la extensión del uso posible de todo saber.

126 *Logik*, ed. Cassirer, VIII, p. 344; Ak., IX, p. 25.

El contenido de la cuarta pregunta, una vez especificado, no es fundamentalmente diferente, pues, del sentido que tenían las tres primeras; y la referencia de éstas a la última no significa ni que desaparezcan en ella ni que remitan a una nueva interrogación que las sobrepase: sino simplemente que la pregunta antropológica plantea, al retomarlas, las preguntas que se referían a ella. Nos hallamos así en el nivel del fundamento estructural, de la *repetición antropológico-crítica*. La *Antropología* no dice nada distinto de lo que dice la *Crítica*; y basta con recorrer el texto de 1798 para considerar que cubre exactamente el dominio de la empresa crítica.

Sin embargo, el sentido de esta repetición fundamental no debe ser reclamado ni a la palabra repetida ni al lenguaje que repite: sino a aquello hacia lo cual se encamina esa repetición. Es decir, a la actualización de esa estructura ternaria de la que se trata en el *Opus postumum* y que caracteriza al *Inbegriff des Daseins*: fuente, alcance, límite. Estos conceptos son comunes a los temas que especifican, en la *Lógica*, la cuarta pregunta, y a aquellos que dan sentido, en los últimos textos kantianos, a la noción del mundo como todo. Son ellos los que determinan la pertenencia estructural de la interrogación sobre el hombre al cuestionamiento del mundo. Y ello en la rigurosa reanudación de las tres preguntas que han gobernado las tres críticas. En otras palabras, estas tres nociones, *Quellen*, *Umfang* y *Grenzen* [fuentes, alcance, límites], ya presentes en la trama del pensamiento crítico, tienen, han alcanzado, por su perseverancia y por su propio peso, el nivel fundamental en el que es interrogado el *Inbegriff* de la existencia, y en el que se presentan por fin por ellas mismas. En el nivel más superficial, se dan como formas comunes de la interrogación sobre el hombre y de la significación del mundo. Pero, sin duda, en el nivel de esta filosofía trascendental en la que por fin se formulan, ellas tienen un alcance muy diferente.

"*Was notwendig (ursprünglich) das Dasein der Dingen ausmacht gehört zur Transc. Philosophie*" [Lo que corresponde necesaria (originariamente) a la existencia de las cosas pertenece a la filosofía trascendental].[127] Pero lo que corresponde necesariamente (ori-

127 *Kants Schriften*, Ak., XXI, p. 7.

ginariamente) a la existencia de las cosas es esta estructura fundamental de su *Inbegriff* que ya conocemos. La riqueza de la fuente, la solidez del dominio, el rigor de la frontera, corresponden indisociablemente a lo que hay de necesario (es decir, de originario) al todo de la existencia pensado como *Ganz* [todo] y no como *All* [totalidad]. Y de ese modo sale a la luz en su forma fundamental la relación del hombre con el mundo –esa relación que parecía presa en la indefinida repetición de la circularidad, puesto que el mundo era unificado por el hombre, que no era otra cosa que un habitante del mundo–. ¿Un texto del *Opus postumum* no dice "*Der Mensch* in *der Welt gehört mit zur Kenntniss der Welt*" [el hombre en el mundo copertenece al conocimiento del mundo]?[128]

Pero ésas no son más que paradojas en el nivel del conocimiento natural. En el nivel de una filosofía trascendental, se disipan de inmediato para dejar que salga a la luz una correlación en la que el todo de la existencia define aquello que le corresponde necesaria y originariamente.

1 – El mundo, como *fuente* del saber, se ofrece bajo las especies de lo múltiple que designa la pasividad originaria de la sensibilidad: pero es precisamente la *fuente* inagotable del saber en la medida en que dicha originaria pasividad es indisociable de las formas de la *Vereinigung* [unificación] y de la espontaneidad del espíritu. Si el mundo es fuente, es porque hay una correlación fundamental, y más allá de la cual no es posible remontarse entre la pasividad y la espontaneidad.

2 – El mundo, como *dominio* de todos los predicados posibles, se ofrece en la estrecha solidaridad de un determinismo que remite a las síntesis *a priori* de un sujeto que juzga ("*eines urteilenden Subjekt*"). Y por eso mismo, el mundo no es dominio sino en referencia a una actividad fundadora que se abre a la libertad; y en consecuencia "*der Mensch gehört zwar mit zum Welt, aber nicht der seiner Pflicht Angemessene*" [el hombre pertenece ciertamente al mundo, pero no su obligación racional].[129]

128 *Ibid.*, p. 61.

3 – El mundo, como *límite* de la experiencia posible, excluye todo uso trascendental de la Idea. Pero no es límite sino porque existe una cierta "naturaleza" de la razón cuyo trabajo es anticiparse a la totalidad, y del pensamiento precisamente como límite, porque cuadra a la ambigüedad misma de esta noción el designar la frontera demasiado fácil de franquear, y el término inaccesible al que uno se acerca siempre realmente pero en vano. Ambigüedad que tan bien expresa este fragmento: "*Gott über mir, die Welt außer mir, der Menschliche Geist* in *mir* in *einem System das All der Dinge befassend...*" [Dios sobre mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano en mí en un sistema que comprehende todas las cosas].[130]

Se ve así la amplitud del campo de reflexión que cubren estas tres nociones: fuente, alcance, límite. En un sentido, encajan con la trilogía, interna a la primera crítica, de la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Pero yendo más lejos, retoman y comprimen en una palabra el trabajo de cada crítica: razón pura, razón práctica y facultad de juzgar. Y repiten las tres preguntas fundamentales que, según Kant, animan todo el *Philosophieren* [filosofar]. Por último, dan un triple contenido a la interrogación por el hombre a la que se refieren todas las otras. Pero al retomar así cada una de esas triparticiones, hacen esperar, por su misma repetición, el nivel de lo fundamental, y sustituyen sus divisiones sistemáticas por la organización de los correlatos trascendentales. Se advierte así que el mundo no es simplemente fuente para una "facultad" sensible, sino sobre el fondo de una correlación trascendental pasividad-espontaneidad; que el mundo no es dominio simplemente para un entendimiento sintético, sino sobre el fondo de una correlación trascendental necesidad-libertad; que el mundo no es límite simplemente para el uso de las Ideas, sino sobre el fondo de

129 *Ibid.*, p. 38.
130 *Ibid.*, p. 39.

una correlación trascendental razón-espíritu (*Vernunft-Geist*). Y con ello, en este sistema de correlaciones se funda la trascendencia recíproca de la verdad y la libertad.

Se puede ver cuál es el lugar de la cuarta pregunta en la economía del último pensamiento kantiano, es decir, en el pasaje de una reflexión crítica –y por lo tanto necesariamente propedéutica– a la consumación de una filosofía trascendental. La pregunta antropológica no tiene contenido independiente; explicitada, ella repite las tres primeras preguntas, pero las repite sustituyendo una tripartición más o menos directamente tomada de la distinción de las facultades (*Vermögen*) por el juego de tres nociones que cubren las relaciones del hombre con el mundo: no relaciones empíricas y circulares de las inmanencias en el nivel de un conocimiento natural, sino correlación necesaria, es decir, originaria, –*notwendig (ursprünglich)*–, en la que se desarrollan desde la raíz de la existencia de las cosas, de inseparables trascendencias.

La pregunta: *¿Qué es el hombre?* tiene como sentido y función el llevar las divisiones de la *Crítica* al nivel de una cohesión fundamental: la de una estructura que se ofrece, en lo que tiene de más radical que toda "facultad" posible, a la palabra finalmente liberada de una filosofía trascendental.

*

[3. ESTRUCTURA Y ESPECIFICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA]

Y, sin embargo, no hemos llegado al final del camino. O más bien, henos aquí, ya demasiado lejos por el camino que debía conducirnos a la exacta situación de la *Antropología* –a su lugar de nacimiento y de inserción en el pensamiento crítico–. Como si una Antropología no se tornara posible (una posibilidad fundamental y no solamente programática) sino desde el punto de vista de una *Crítica* acabada y conducida ya a la consumación de una filosofía trascendental. Pero aún hay más: la pregunta "¿Qué es el hombre?" se da en la *Lógica* como la interrogación antropológica por excelencia; y sin embargo en el *Opus postumum* está ligada, desde el principio, a una interrogación sobre Dios y sobre el mundo. Se desarrolla por entero en ese nivel como si nunca hubiera correspondido a ese dominio singular que es la Antropología. La referencia de la *Lógica* a una *Antropología* que atraería hacia sí toda interrogación filosófica parece no ser, en el pensamiento kantiano, más que un episodio. Episodio entre una antropología que no aspira en absoluto a semejante universalidad de sentido y una filosofía trascendental que lleva la interrogación sobre el hombre a un nivel mucho más radical. Ese episodio era estructuralmente necesario: su carácter pasajero estaba ligado al tránsito que hacía posible.

La relación del texto de 1798 con la *Crítica* es, pues, paradójica. Por un lado la *Crítica* lo anuncia y le hace espacio dentro de una filosofía empírica; y sin embargo la Antropología, por su parte, no remite ni a la *Crítica*, ni a los principios organizadores proporcionados por ésta. Por otro lado, la *Antropología* retoma, como si fuese evidente, las grandes articulaciones de la *Crítica*, y la división, devenida tradicional, de las facultades. Y no obstante, a pesar de esta referencia implícita y persistente, la *Crítica* no tiene valor de fundamento con respecto a la *Antropología*; ésta reposa en su trabajo pero no se arraiga en ella. Se separa por ella misma hacia aquello que debe fundarla y que no es ya la crítica, sino la filosofía trascendental en sí. Ésa es la función y la trama de su empiricidad.

Ahora hay que seguir esta empiricidad por ella misma. Lo que, por anticipación, hemos podido determinar de su trayectoria sin duda permitirá comprender mejor de qué manera la *Antropología* ha podido ser a la vez marginal con respecto a la *Crítica* y decisiva para las formas de reflexión que se otorgaban la tarea de completarla.

La Antropología dice por sí sola que ella es a la vez "sistemática y popular"; y es en la profundización de estas dos palabras donde se puede descifrar el sentido que le corresponde como propio: al repetir la *Crítica* en el nivel popular del consejo, del relato y del ejemplo, al encaminar secretamente el pensamiento kantiano hacia una reflexión fundadora.

1 – La Antropología es sistemática: lo cual no quiere decir que enuncie sobre el hombre todo aquello que puede ser conocido,

sino que conforma, en tanto que conocimiento, un todo coherente: no *Alles* [totalidad], sino *eine Ganz* [un todo]. Pero el principio de esta totalidad no es el hombre mismo, como objeto ya coherente, puesto que está ligado al mundo y que únicamente la labor indefinida de la indagación, el desgaste de la frecuentación (*Umgang*), pueden investigar lo que él es. Si la Antropología es sistemática, lo es en la medida en que toma su coherencia del todo del pensamiento crítico –ya que cada uno de los tres libros de la *Didáctica* repite las tres *Críticas*, y que la *Característica* retoma los textos sobre la historia, el devenir de la humanidad y su encaminamiento hacia fines inaccesibles–. En ello, y solamente en ello, reside el principio organizador de la Antropología.

Un ejemplo para determinar exactamente cómo se efectúa la repetición. El texto intitulado *Apología de la sensibilidad* retoma las relaciones entre la intuición y el entendimiento.[131] Pero esta repetición no es retorno a lo mismo. La relación descripta por la *Antropología* tiene su dimensión propia en el trabajo lento, precario, siempre dudoso de la sucesión: lo múltiple tal como se ofrece a los sentidos no está todavía (*noch nicht*) ordenado; el entendimiento debe venir a añadirse (*hinzukommen*) e insertar un orden que él mismo aporta (*hineinbringen*). Un juicio que se produce antes de esta puesta en orden (*zuvor*) corre el riesgo de ser falso. En contrapartida, esta relación de sucesión no tolera ser impunemente extendida: si, en el orden del tiempo, interviene el machacar retrospectivo del razonamiento (*Nachgrübeln*) y el repliegue indefinido de la reflexión (*Überlegung*), igualmente puede deslizarse el error. Lo dado no es jamás engañoso, no porque juzgue bien, sino porque no juzga en absoluto, y porque el juicio se inserta en el tiempo, formando una verdad según la medida misma de ese tiempo.

El tiempo de la *Crítica*, forma de la intuición y del sentido interno, no ofrece la multiplicidad de lo dado sino a través de una actividad constructora ya en obra; no ofrece lo diverso sino ya dominado en la unidad del Yo pienso. En contrapartida, el tiempo de

131 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 143-144; ed. esp., pp. 46-47.

la Antropología es garantía de una dispersión que no es superable; pues ya no es la de lo dado y de la pasividad sensible; es la dispersión de la actividad sintética con respecto a sí misma –dispersión que le da como "Juego". No es contemporánea de ella misma en la organización de lo diverso; se sucede infaliblemente, dando así pie al error y a todos los deslizamientos que falsean (*verkünsteln* [simular], *verdichten* [agrupar], *verrücken* [trastornar]). Mientras que el tiempo de la *Crítica* aseguraba la unidad de lo originario (desde lo originariamente dado hasta la síntesis originaria), desplegándose así en la dimensión del *Ur...* [originario...], el de la *Antropología* permanece consagrado al dominio del *Ver...** porque mantiene la dispersión de las síntesis y la posibilidad siempre renovada de verlas escapar las unas de las otras. El tiempo no es aquello en lo cual, y a través de lo cual, y por lo cual se hace la síntesis; es aquello que corroe la actividad sintética en sí. La afecta, empero, no a la manera de una posibilidad intrínseca, que eleva la hipótesis y la hipoteca de una exhaustiva determinación: es que la posibilidad del error está ligada al deber, y a la libertad, de evitarlo. Lo que afecta a la actividad sintética la abre a la libertad; lo que la limita la sitúa, por ese mismo hecho, en un campo indefinido. En la *Crítica*, el tiempo se hacía transparente en una actividad sintética que no era en sí misma temporal, puesto que era constituyente: en la *Antropología*, el tiempo, despiadadamente dispersado, oscurece, torna impenetrables los actos sintéticos, y sustituye la soberanía de la *Bestimmung* [determinción] por la incertidumbre paciente, friable, comprometida, de un ejercicio que se llama el *Kunst*.

La palabra "*Kunst*", con sus derivados (*verkunsteln* [simular], *erkunsteln* [fingir], *gekunstelt* [artificial]), es uno de los términos que se repiten a menudo en la *Antropología*,[132] y uno de los que permanecen más inaccesibles a la traducción. Ningún arte, ninguna téc-

* [El prefijo alemán "*ver*" se utiliza, entre otras cosas, para significar que la acción del verbo al que es antepuesto se realiza de manera defectuosa o incorrecta.] [F. C.]

132 *Cf.* Ak., VII, pp. 130, 132, 184, 207, 210, 225, 246 y ss.; ed. esp., pp. 28; 32, 98-99, 127, 130-131, 149-150, 175 y ss.

nica son aludidos con él; pero sí el hecho de que nada es dado jamás sin ser ofrecido al mismo tiempo al peligro de una empresa que a la vez lo funda en la construcción y lo sustrae en lo arbitrario. El *Kunst* es en un sentido la negación de la pasividad originaria; pero esta negación puede y debe comprenderse asimismo como espontaneidad (con relación a la solidez de lo dado); y su rol es tanto el de edificar por encima, y en contra del fenómeno (*Erscheinung*), una apariencia (*Schein*), como el de dar a la apariencia la plenitud y el sentido del fenómeno: es decir que el *Kunst* tiene –pero en la forma de la libertad– el poder de negación recíproca del *Schein* [apariencia] y del *Erscheinung* [fenómeno]. E incluso las capas más profundamente escondidas en la pasividad originaria, incluso aquello que hay de más dado en lo dado sensible, se abre a este juego de la libertad: el contenido de la intuición sensible puede ser utilizado artificiosamente como *Schein*, y este *Schein* puede ser utilizado intencionalmente como *Erscheinung*. Así, en el intercambio de los signos de la moralidad, el contenido sensible puede no ser más que una máscara y ponerse al servicio de las astucias de la mentira; o bien puede ser astucia de la astucia y forma refinada que transmite el valor, y bajo la simple apariencia, la seriedad del fenómeno.[133]

El *Kunst* que, al ras de lo sensible, habita ya todo el dominio de lo dado, ejerce por lo tanto de tres maneras su soberanía: es la potencia de lo negativo, es la decisión de lo intencional, es el lenguaje del intercambio. Así, el tiempo que corroe y pulveriza la unidad del acto sintético, y lo consagra a una diversidad, donde no puede confluir jamás consigo mismo en una intemporal soberanía, lo abre por eso mismo a una libertad que es negación a ejercer, sentido a dar, comunicación a establecer, libertad peligrosa que liga la posibilidad del error al trabajo de la verdad, pero hace escapar así a la esfera de las determinaciones la relación con la verdad.

A la relación del tiempo y del sujeto, que era fundamental en la *Crítica*, responde, en la *Antropología*, la relación del tiempo con el

133 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 151-152; ed. esp., pp. 56-57.

Kunst. En la *Crítica*, el sujeto tenía conciencia de sí como "determinado en el tiempo", y esta determinación insuperable remitía a la existencia de un mundo exterior con respecto al cual era posible una experiencia interna del cambio; es decir que el tiempo, y la pasividad primera que él indica, estaba en la raíz de esta "*Beziehung auf*" [relación con] que caracteriza a la apertura primera de todo conocimiento. En la *Antropología*, el tiempo y la dispersión que él determina muestran, en la textura de la "*Beziehung auf*", una pertenencia recíproca de la verdad y la libertad. De la *Crítica* a la *Antropología*, ¿no es la misma cosa la que se repite? El tiempo encubre y revela una "relación con…", una apertura primera que es, asimismo, y en el tiempo mismo, vínculo entre la verdad y la libertad –vínculo que será, a su vez, el tema privilegiado de la *Filosofía trascendental*, y la interrogación que anima la incansable pregunta del *Opus postumum*: "*was ist der Mensch?*" [¿qué es el hombre?]–. Y así como la *Beziehung auf* [relación con] se tornaba legible en la *Crítica* a través de la estructura de la *Vorstellung* [representación], así el vínculo de la verdad y la libertad comienza a descifrarse en la *Antropología* a través del trabajo y los peligros del *Kunst*.

La *Antropología* es sistemática. Sistemática en virtud de una estructura que es la de la *Crítica*, y que ella repite. Pero lo que la *Crítica* enuncia como determinación, en la relación entre la pasividad y la espontaneidad, la *Antropología* lo describe a lo largo de una dispersión temporal, que no se acaba jamás y jamás ha comenzado; aquello de lo que se ocupa la Antropología está siempre ya ahí, y nunca enteramente dado; aquello que es primero para ella está consagrado a un tiempo que de todas maneras lo envuelve, desde lejos y desde arriba. No es que el problema del origen le sea ajeno: por el contrario, ella le restituye su verdadero sentido, que no es el de sacar a la luz y el de aislar, en el instante, lo inicial; sino el de recuperar una trama temporal que no por haber ya comenzado es menos radical. Lo originario no es lo *realmente* primitivo, es lo *verdaderamente* temporal. Es decir que está allí donde, en el tiempo, la verdad y la libertad se corresponden. Habría una falsa Antropología –y demasiado bien la conocemos: es aquella que intentaría desplazar hacia un comienzo, hacia un arcaísmo de hecho o de derecho, las estructuras del *a priori*. La

Antropología de Kant nos da otra lección: repetir el *a priori* de la *Crítica* en lo originario, es decir, en una dimensión verdaderamente temporal.

2 – A pesar de este arraigo sistemático, la *Antropología* es una obra "popular", donde "los ejemplos pueden ser encontrados por todo lector".[134] ¿Qué hay que entender con esto? No una cierta naturaleza del contenido (un análisis empírico puede no ser popular), ni una cierta cualidad de la forma (un conocimiento no popular puede recibir un "ropaje" que lo vuelva accesible). Un texto de la *Lógica* da su estatuto a la noción de "*Popularität*" [popularidad].[135] En lo que respecta al conocimiento, esa noción no es añadido, epíteto ni estilo de expresión: es una perfección: ... "*eine wahrhaft populäre Vollkommenheit des Erkenntnisses*" [una perfección verdaderamente popular del conocimiento]. Se distingue de la perfección técnica o escolástica; no es que sea incompatible con ella, al contrario:[136] pero le añade algo. Dado que en el discurso del conocimiento escolástico jamás se puede estar seguro de que la prueba no sea "*einseitig*" [parcial],[137] hay en contrapartida, en el conocimiento popular, una exigencia del discurso que va hacia el todo, hacia lo exhaustivo; ella disipa el peligro de la parcialidad, autorizando así "*eine vollständige Einsicht*" [evidencia completa].[138] Su propio carácter no está, pues, tanto en la particularidad de un estilo como en la manera de administrar la prueba; sus argumentos no son mejores (ni diferentes) que los del saber escolástico –su verdad es la misma, pero da la certidumbre de que el todo es dado en la inagotable multiplicidad de lo diverso. Las variadas pruebas que da no dejan jamás la impresión de ser parciales. Eso es lo que la misma *Antropología* quería decir: el lector se halla en tal clima de total evidencia (*vollständige Einsicht*), que puede encontrar, indefinidamente, nuevos ejemplos.

134 *Anthropologie*, "Vorrede", Ak., VII, p. 121; ed. esp., "Prefacio", p. 20.
135 *Logik*, ed. Cassirer, VIII, pp. 362-363; Ak., IX, pp. 47-48.
136 *Ibid.*, p. 362; Ak., IX, p. 47.
137 *Idem.*
138 *Idem.*

Pero la "popularidad" no es la forma primera, la más matinal y la más ingenua, de la verdad.

Para volverse popular un conocimiento debe reposar sobre "*eine Welt und Menschentkenntniss*"* [un conocimiento del mundo y del hombre], un conocimiento de los conceptos, de los gustos y de las inclinaciones de los hombres".[139] ¿Cómo no encontrar, en esta frase de la *Lógica* que circunscribe las exigencias del conocimiento popular, la definición misma de la *Antropología*?[140] Es decir que la *Antropología*, como obra dentro de la forma de la "popularidad", reposa sobre ella misma en la medida en que es conocimiento del hombre y del mundo. Conocimiento "popular" y conocimiento de lo "popular", ella es aquello que ella misma implica para poder ser.

Este círculo no ha de desanudarse, sino que ha de tomarse tal como se da, y allí donde se da –en el lenguaje–. Es que hay en el lenguaje a la vez la posibilidad de hablarlo y de hablar sobre él, y ello en un solo y mismo movimiento: es, en su uso corriente, la fuente inagotable de esos "ejemplos" por los cuales la lectura prolonga, sin interrupción, y en la familiaridad de lo reconocido, la escritura. Decir que un texto es popular porque los lectores pueden encontrar ejemplos por ellos mismos es decir que hay, entre el autor y su público, el fondo no dividido de un lenguaje cotidiano, que continúa hablando, sin transición y sin cambio, la página alguna vez en blanco. La *Antropología*, conocimiento popular, hablará de él, y, desde el interior, lo iluminará. Será un conocimiento del hombre que el hombre mismo podrá inmediatamente comprender, reconocer, e indefinidamente prolongar, porque uno y otro obedecen a un mismo e inagotable lenguaje.

A diferencia de los textos no populares, la *Antropología* no busca fijar y justificar su vocabulario. Acoge por el contrario al lenguaje

* [La traducción corresponde a la versión original en alemán, que dice en realidad: "Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt= und Menschenkenntniß", y no "eine Welt und Menschentkenniss".] [E. C.]
139 *Ibid.*, p. 363; Ak., IX, pp. 47-48.
140 *Anthropologie*, "Vorrede", Ak., VII, p. 119; ed. esp., "Prefacio", p. 17.

en la totalidad de una práctica que nunca es cuestionada. La trama del texto, el hilo conductor empírico, no es otro que el esfuerzo paciente por agotar las formas verbales de un tema, y dar a cada una, con su sentido preciso, la extensión real de su alcance. En la clasificación de las enfermedades mentales en el siglo XVIII, términos como *einfältig* [ingenuo], *dumm* [tonto], *tor* [necio], *narr* [loco], *Geck* [tontería], *unklug* [imprudente], son recusados como vanas mistificaciones, que no corresponden a otra cosa que a un uso popular fundado en la mera oscuridad de una dudosa tradición; se los borra en beneficio de una terminología que se supone reproduce una articulación lógica de lo real en el espacio de la naturaleza. Pero son esas palabras las que, para Kant, conforman el sustento y la sustancia misma del análisis.[141] No se trata para él de ordenar, según el Logos silencioso de la naturaleza, el lenguaje proliferante de los hombres; más bien de totalizar ese lenguaje suponiendo que no hay flexión en él que no se acompañe de una modalidad particular de sentido. Las diferencias que el lenguaje cotidiano dispone entre *dumm, tor* y *narr* son tan variables y plenas de sentido como aquellas establecidas por los naturalistas entre los términos *vesania* [perturbación de la razón] e *insania* [perturbación del juicio], erigidos como especies. En el nivel antropológico, no hay lenguaje mistificado, ni siquiera vocabulario erróneo.

En cierto sentido, la *Antropología* es una suerte de idiomática general. Las expresiones hechas son ponderadas allí con todo su peso de seriedad. Algo se piensa en todo lo que se dice. Basta con interrogar, y con parar la oreja. ¿Por qué se dice regularmente: "*ein richtiger Verstand, eine geübte Urteilskraft, eine gründliche Vernunft*" [un entendimiento justo, un juicio hábil, una razón profunda]?[142] ¿No hay en ello algo que llega hasta la esencia? ¿Qué juego serio se juega en la oposición "*eine langweilige Unterredung, ein kurzweiliger Mensch*" [una conversación larga, un hombre entretenido]?[143] ¿Qué decimos cuando decimos: "*Geld ist die Losung*" [el dinero hace todo]?[144] Y, además, están todos los "modismos morales", que son, a las costumbres y las relaciones de los hombres, lo que son a su lenguaje las expresiones hechas: reglas de cortesía,[145] usos de la moda,[146] conveniencias y hábitos en las reuniones.[147] Todos tienen su justificación. Pero ésta no depende de una causa ajena a la práctica humana; no se esconde tampoco en un pasado lejano: salvo una nota sobre el sentido y el gusto por los negocios entre los judíos, no hay ninguna explicación histórica en la *Antropología*. El sentido de esos modismos les es siempre actual. Siguiendo el hilo del lenguaje y de la práctica, examinándolos pausadamente, confrontándolos en una suerte de planificación empírica, es como dirán lo que realmente quieren decir. La *Antropología* es la elucidación de ese lenguaje ya hecho –explícito o silencioso– por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de sorda comprensión, que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo.

La *Antropología* está arraigada, pues, en un sistema de expresión y de experiencia que es un sistema alemán. Sin duda Kant intenta sobrepasar ese dominio dado mediante análisis de prácticas extranjeras, o mediante referencias a otros conjuntos lingüísticos.[148] Sin duda se sirve de lo que hay de más particular en su experiencia para dominar los límites: Königsberg, capital administrativa, ciudad universitaria y comercial, encrucijada de caminos, cercana al mar, tiene un valor constante de enseñanza para comprender al hombre como ciudadano del mundo entero.[149] Pero todo esto no impide que la *Antropología* en su conjunto se desarrolle en un dominio geográfico y lingüístico del que no es, ni de hecho ni de de-

141 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 202; ed. esp., p. 120 y ss.
142 *Ibid.*, Ak., VII, p. 198; ed. esp., p. 116.
143 *Ibid.*, Ak., VII, p. 234; ed. esp., p. 160.

144 *Ibid.*, Ak., VII, p. 274; ed. esp., p. 208.
145 *Ibid.*, Ak., VII, pp. 130-131; ed. esp., p. 30.
146 *Ibid.*, Ak., VII, p. 245; ed. esp., p. 173.
147 *Ibid.*, Ak., VII, pp. 249-250; ed. esp., pp. 178 y ss.
148 *Cf.*, *ibid.*, Ak, VII, pp. 225, 150; ed. esp., pp. 149-50, 55, nota.
149 *Ibid.*, "Vorrede", Ak., VII, pp. 120-121 nota; ed. esp., "Prefacio", p. 19, nota.

recho, disociable. Es una reflexión sobre y en un sistema de signos constituidos y envolventes.

Desde el momento en que el latín comenzaba a borrarse como lengua de la universalidad docta y filosófica, el uso de las lenguas modernas no cuestionaba, para aquellos que las empleaban o las entendían, el sentido universal de la palabra así proferida. Por debajo de la lengua puesta efectivamente en obra, velaba el derecho secreto de una latinidad, aunque oculta, todavía no reabsorbida, y que aseguraba a aquello que se decía un valor de intercambio intrínseco, y sin residuo. La meticulosidad con la que Kant, en las *Críticas*, anota, a cada momento, la palabra latina correspondiente indica suficientemente que la universalidad de su proposición se entrelaza con cierta latinidad implícita. La referencia latina es allí sistemática y esencial. En la *Crítica de la razón pura*, experimenta incluso el uso del alemán como molestia y limitación. Y cuando en su propia lengua se siente "en el aprieto de encontrar una expresión que concuerde exactamente", recurre "a alguna lengua muerta y docta", teniendo siempre la posibilidad, si sus palabras han sido desviadas por un uso demasiado prolongado, de regresar al sentido que les es propio".[150] Más vale servirse del latín que entorpecer con refinamientos de la lengua germánica "la marcha de la ciencia".[151]

La referencia al latín es quizá tan frecuente en la *Antropología* como en las *Críticas*. Pero no es más esencial, al no tener otro valor que el de indicación o referencia. Algunas veces, permite distinguir una ambigüedad de sentido: *leicht* y *schwer* quieren decir tanto *ligero* y *grave* como *fácil* y *difícil*;[152] otras veces sitúa el análisis en una tradición científica: *Unsinnigkeit-amentia* [confusión mental], *Wahnsinn-dementia* [delirio], *Wahnwitz-insania* [extravagancia], *Aberwitz-vesania* [perturbación de la razón];[153] a veces, por último, sirve para fijar el sistema de las correspondencias entre el

150 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Cassirer III, p. 275; Ak., III, 256, B 403.
151 *Ibid.*, p. 275 nota 1; Ak., III, 256, B 403 nota.
152 *Anthropologie*, Ak., VII, pp. 146-147; ed. esp., p. 50.
153 *Ibid.*, Ak., VII, pp. 214-215; ed. esp., pp. 136-138.

nivel crítico y el dominio antropológico. Pero el trabajo real, el camino del pensamiento en la *Antropología*, no pasan por la latinidad; siguen las líneas de fuerza del sistema alemán de expresión. El término *Melancholia*, por ejemplo, ni siquiera se aproxima a lo que constituye el verdadero sentido de *Tiefsinnigkeit*; por este sentido hay que interrogar a toda una dinastía de la lengua: por una parte, la serie *Scharfsinnigkeit* [agudeza de mente], *Leichtsinnigkeit* [ligereza de mente], etc.; por otra, la oposición sutil, difícil de desentrañar, con el *Tiefdenken* [pensamiento profundo].[154] Está también el dominio verbal del *Sagen* [decir]: *Wahrsagen* [adivinar], *Vorhersagen* [predecir], y *Weissagen* [vaticinar].[155] Y sobre todo la gran dinastía, tan compleja, del *Dichten* [componer en versos, poetizar].

En la superficie, y como sobre la playa de los cuasi sinónimos, yuxtapone las palabras que designan las otras formas, psicológicas o técnicas, de la invención: *entdecken* [descubrir], *entfinden* [hallar], *etwas ausfindig machen* [encontrar algo], *ersinnen* [idear], *ausdenken* [imaginar], *erdichten* [inventar]. Pero al seguir la dimensión vertical, y el hilo de los poderes del espíritu, uno encuentra, en primer lugar, y de una manera general, el "*Vermögen Ideen zu schaffen*" [poder de crear ideas], y luego el poder de darles una forma de acuerdo con las leyes de la imaginación productora: es el *Vermögen zu bilden* [poder de dar forma]; cuando el poder espiritual y el gusto dirigen estas producciones, nos hallamos ante la *Dichtkunst* [poetizar], en el sentido amplio –que puede dirigirse tanto a los ojos como a los oídos–; y por último, cuando este arte toma forma en la solemnidad justificada de los versos, se trata de poesía en sentido estricto. Pero en cada uno de estos niveles, la *Dichtung* [poesía] se encuentra atrapada en un par de opuestos en el que corre el riesgo de alienarse y de perderse, si no es devuelta a su sentido riguroso: peligro de la *Beredsamkeit* [elocuencia], en la que las relaciones del entendimiento y de la sensibilidad están invertidas; peligro de la *Naturmalerei* [pintura de la na-

154 *Ibid.*, Ak., VII, p. 213; ed. esp., p. 134-135.
155 *Ibid.*, Ak., VII, p. 187; ed. esp., p. 102.

turaleza] que se limita a la imitación; peligro de la *Versmacherei* [versificación] privada de poder espiritual. Así se identifica y se precisa la red compleja de la *Dichtung* gracias a una totalización del dominio verbal que está emparentado con ella.[156] Las facultades, los poderes así traídos a la luz, no conforman, en su estructura, el hilo conductor del analisis; se deducen o se advierten a través de la malla de las palabras, tal como está anudada desde hace largo tiempo por el uso cotidiano. Ciertamente, le ocurre a Kant criticar tal o cual confusion en la manera de expresarse,[157] pero es en nombre mismo de una distinción realmente existente como se puede denunciar a aquellos que no hacen uso de ella, y que la consideran, en la práctica de una palabra apresurada, como sin valor.

Esta ruptura de la reflexión filosófica con respecto a una universalidad de forma latina tiene su importancia. De allí en más el lenguaje filosofico se concede la posibilidad de encontrar su lugar de origen, y de definir su campo de exploración, en una lengua dada. Que ese lenguaje esté ligado a una lengua no vuelve relativo y limitado el sentido que él conlleva, sino que sitúa su descubrimiento en un dominio verbal determinado. Esa relación del sentido filosófico con las significaciones de la lengua –y que será tan decisivo en el pensamiento alemán– todavía no está pensado por sí mismo en la *Antropología*; pero es utilizado a cada instante: el suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico; la lengua no está dada allí, no obstante, como sistema para interrogar, sino más bien como un elemento que va de suyo, en el interior del cual se está de entrada ubicado; instrumento de intercambios, vehículo de diálogos, virtualidad de acuerdo, la lengua es el campo común a la filosofía y a la no filosofía. Es en ella donde una y otra se confrontan –o más bien se comunican–.

De modo que hay un *Banquete* kantiano: insistencia, en la *Antropología*, sobre esas formas minúsculas de sociedad que son las comidas en común; importancia del *Unterhaltung* [conversación], de

156 *Ibid.*, Ak., VII, p. 246 y ss.; ed. esp., p. 175 y ss.
157 *Ibid.*, Ak., VII, p. 187, ed. esp., pp. 101-102.

lo que en él se intercambia, y de lo que hay que intercambiar en él; prestigio de ese modelo social y moral de una *Gesellschaft* [sociedad] en la que cada uno resulta a la vez vinculado y soberano; valor del discurso que, de uno al otro, y entre todos, nace y se realiza. Desde el punto de vista de la Antropología, el grupo que tiene valor de modelo no es ni la familia ni el Estado: es la *Tischgesellschaft* [sociedad de mesa]. ¿No es ella, acaso, cuando obedece fielmente a sus propias reglas, algo así como la imagen particular de la universalidad?[158] Allí se debe establecer, por la transparencia de un lenguaje comun, una relacion de todos con todos: nadie se debe sentir privilegiado ni aislado, sino que cada uno, silencioso o hablando, debe estar presente en la común soberanía de la palabra. Ninguna de las tres grandes funciones del lenguaje debe ser omitida. enunciado del hecho contingente (*Erzählen*), formulación, intercambio y rectificacion del juicio (*Rasonieren*), libre juego del lenguaje sobre sí mismo (*Scherzen*). Por turnos, es preciso que esas tres funciones dominen, en un movimiento que es el ritmo propio de esta forma de reunión: primero la novedad del acontecimiento, luego la seriedad de lo universal, y por ultimo la ironía del juego. En cuanto al contenido mismo de la conversación, debe obedecer a las leyes de una estructura interna: las de una flexible continuidad, sin ruptura, de tal manera que la libertad de cada uno de formular su opinión, de insistir en ella, o de desviar la conversación, jamás sea experimentada por los otros como abuso o coerción. Así, en el elemento reglado del lenguaje, la articulación de las libertades y la posibilidad, para los individuos, de formar un todo pueden organizarse sin la intervención de una fuerza o de una autoridad, sin renuncia ni alienación. Al hablar en la comunidad de un *convivium* [convivio], las libertades confluyen y espontáneamente se universalizan. Cada uno es libre, pero en la forma de la totalidad.

158 Esas reglas de un "*geschmackvollen Gastmahls*" [banquete de buen gusto] se exponen en las paginas: Ak., VII, p. 281 y ss.; ed. esp., p. 217 y ss.

No nos asombremos más de esta promesa hecha al comienzo de la *Antropología* de estudiar al hombre como "ciudadano del mundo" –y que la obra parecía renunciar a mantener, limitándose a un análisis del "*Gemüt*"–.[159] En realidad, el hombre de la *Antropología* es ciertamente el *Weltbürger* [ciudadano del mundo], pero no en la medida en que forma parte de tal grupo social o de tal institución, sino pura y simplemente porque habla. Es en el intercambio del lenguaje donde, al mismo tiempo, alcanza y realiza él mismo lo universal concreto. Su residencia en el mundo es originalmente una estancia dentro del lenguaje.

La verdad que saca a la luz la *Antropología* no es pues una verdad anterior al lenguaje y que éste estaría encargado de transmitir. Es una verdad más interior y más compleja, puesto que se halla en el movimiento mismo del intercambio, y que el intercambio realiza la verdad universal del hombre. Así como antes lo originario podía ser definido como lo temporal en sí, ahora se puede decir que lo originario no reside en una significación precedente y secreta, sino en el trayecto más manifiesto del intercambio. Allí es donde el lenguaje adquiere, consuma y recupera su realidad, es allí igualmente donde el hombre despliega su verdad antropológica.

*

[4. DE KANT A LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA]

La *Antropología*, pues, está "sistemáticamente proyectada" por una referencia a la *Crítica* que pasa por el tiempo; tiene, por otra parte, valor popular porque su reflexión se sitúa dentro de un lenguaje dado que ella torna transparente sin reformarlo, y cuyas particularidades mismas son el lugar de legítimo nacimiento de las significaciones universales. De acuerdo con una perspectiva antropológica, la verdad toma entonces forma a través de la dispersión temporal de las síntesis y en el movimiento del lenguaje y

159 *Cf.*, *supra*, p. 75.

del intercambio; allí, ella no encuentra su forma primitiva –ni los momentos *a priori* de su constitución, ni el choque puro de lo dado–; ella encuentra, en un tiempo ya transcurrido, en un lenguaje ya hablado, en el interior de un flujo temporal y de un sistema lingüístico jamás dados en su punto cero, algo que es como su forma originaria: lo universal que nace en medio de la experiencia en el movimiento de lo *verdaderamente temporal* y de lo *realmente intercambiado*. Es por eso que el análisis del *Gemüt* [ánimo], en la forma del sentido interno, deviene prescripción cosmopolita, en la forma de la universalidad humana.

Hemos visto más arriba cómo la reflexión antropológica podía constituir, por la repetición misma de la *Crítica*, el momento del pasaje a la filosofía trascendental. Es fácil comprender cómo esta repetición puede tener estructura, función y valor de pasaje: es que la *Crítica*, aunque repetida en un nivel simplemente empírico, es repetida allí de tal suerte que las síntesis de la verdad (es decir, la constitución de lo necesario en el dominio de la experiencia) aparecen ahora en el elemento de la libertad (en el reconocimiento de lo particular como sujeto universal). La *Antropología* repite la *Crítica de la razón pura* en un nivel empírico en el que la *Crítica de la razón práctica* ya está repetida: el dominio de lo necesario es asimismo el dominio del imperativo.[160] La *Antropología* es, pues, en esencia la investigación de un campo en el que lo práctico y lo teórico se atraviesan y se recubren enteramente; ella repite, en un mismo lugar, y en un mismo lenguaje, el *a priori* del conocimiento y el imperativo de la moral –y de ese modo, por el movimiento de esa palabra empírica que es la suya, desemboca en aquello que postula: una filosofía trascendental en la que se halla definida, desde su fundamento mismo, la relación entre la verdad y la liber-

160 Esto es lo que se presiente sin duda en este texto de la *Crítica de la razón práctica*, donde la Antropología equilibra, en el dominio empírico, la ciencia física, pero donde se halla bajo la regulación de la Ética. No se trata por lo tanto de otra cosa que de una Antropología pragmática y no se alienta ninguna ilusión de una Antropología "fisiológica" que pertenecería al dominio de la naturaleza ("Vorrede" ["Prólogo"]: ed. Cassirer, V, p. 6.)

tad–. En otros términos, la repetición antropológico-crítica no reposa ni sobre ella misma ni sobre la *Crítica*, sino más bien sobre una reflexión fundamental, con respecto a la cual la *Antropología*, que no tiene ni la consistencia de lo repetido, ni la profundidad de aquello que funda la repetición –que no es otra cosa, pues, que el momento transitorio pero necesario de la repetición–, no puede dejar de diluirse, y de desaparecer, paradójicamente, como lo esencial.

Abierta por la *Antropología*, pero de inmediato, y por esta misma apertura, liberada de ella, la filosofía trascendental va a poder desplegar, entonces, en su propio nivel, el problema que la insistencia de la *Antropología* la ha forzado a poner de manifiesto: la correspondencia entre verdad y libertad. Esta relación es lo que se halla en juego en la gran tripartición incesantemente repetida en el *Opus postumum*: Dios, el mundo, y el hombre. Dios que es "*Persönlichkeit*" [personalidad], que es libertad, que es, con respecto al hombre y al mundo, fuente absoluta; el mundo que es el todo, clausurado sobre sí mismo, de las cosas de la experiencia, que es verdad, y *dominio* insuperable; en cuanto al hombre, es su síntesis –aquello en lo que Dios y el mundo realmente se unifican– y sin embargo no es, con relación al mundo, más que uno de sus habitantes, y con relación a Dios, más que un ser *limitado*. Lo cual indica bastante claramente que la correspondencia de la verdad y la libertad se realiza en la forma misma de la finitud, y nos vuelve a situar así en la raíz misma de la *Crítica*. Estamos en el nivel de aquello que funda el rechazo de un intelecto intuitivo.

Pero estos tres términos, Dios, el mundo y el hombre, en su relación fundamental, vuelven a poner en juego esas nociones de *fuente*, de *alcance* y de *límites*, cuya fuerza y obstinación organizadora hemos visto ya en el pensamiento kantiano. Son esas nociones las que regían oscuramente las tres preguntas esenciales del *Philosophieren* [filosofar] y de las *Críticas*; son ellas también las que explicitaban el contenido de la *Antropología*; son ellas ahora las que dan su sentido trascendental a las preguntas sobre Dios considerado como fuente ontologica, sobre el mundo como dominio de las existencias, sobre el hombre como su síntesis en la forma de la finitud. Y tal vez en la misma medida en que el reino de estas preguntas parece tan universal y tan polimorfo, tan transgresor con respecto a toda división posible, podríamos comprender a partir de ellas el vínculo de una *Crítica* con una *Antropología*, y de una *Antropología* con una *Filosofía trascendental*. La *Crítica*, al interrogarse sobre las relaciones entre la pasividad y la espontaneidad, es decir, sobre el *a priori*, plantea un sistema de preguntas que se ordena de acuerdo con la noción de *Quellen* [fuentes]. La *Antropología*, al interrogarse sobre las relaciones entre la dispersión temporal y la universalidad del lenguaje, es decir, sobre lo *originario*, se sitúa en una problemática que es la de un mundo ya dado, de un *Umfang* [alcance]. La filosofía trascendental, al procurar definir las relaciones entre la verdad y la libertad, es decir, al situarse en la región de lo fundamental, no puede escapar a una problemática de la finitud, de los *Grenzen* [límites].

En el retorno de estas tres nociones a su arraigamiento fundamental, hay que ver, sin duda, el movimiento por el cual se anuda el destino conceptual, es decir, la problemática de la filosofía contemporanea: esta dispersión que ninguna confusión, dialéctica o fenomenológica, tendrá el derecho a reducir, y que reparte el campo de toda reflexión filosófica en los órdenes de lo *a priori*, lo *originario* y lo *fundamental*. A partir de Kant, implícitamente, el proyecto de toda filosofía será el de superar la división esencial, hasta que se torne clara la imposibilidad de semejante superación por fuera de una reflexión, que la repite y, al repetirla, la funda. La *Antropología* será precisamente el lugar en el que dicha confusión, incesantemente, renacerá. Designada con su propio nombre, o escondida bajo otros proyectos, la *Antropología*, o al menos el nivel antropológico de reflexión, tendera a alienar la filosofía. El carácter intermediario de lo originario, y con ello, del análisis antropológico, entre lo *a priori* y lo fundamental, la autorizará a funcionar como mixto impuro y no reflejado en la economía interna de la filosofía: se le otorgarán a la vez los privilegios de lo *a priori* y el sentido de lo fundamental, el carácter precedente de la crítica y la forma acabada de la filosofía trascendental; se desplegará, indistintamente, de la problemática de lo necesario a la de la existencia; confundirá el análisis de las condiciones y la interrogación sobre la finitud. Un dia habrá que considerar toda la histo-

ría de la filosofía poskantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión sostenida, es decir, a partir de esta confusión denunciada.

Nunca, sin duda, esta "desestructuración" del campo filosófico ha sido tan sensible como en la estela de la fenomenología. Era, ciertamente, el proyecto inicial de Husserl, tal como lo testimonian los *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], liberar las regiones del *a priori* de las formas en que lo habían confiscado las reflexiones sobre lo *originario*. Pero, puesto que lo originario jamás puede ser el terreno de su propia liberación, finalmente es a lo originario concebido en el espesor de las síntesis pasivas y de lo ya ahí adonde terminó por remitir el esfuerzo por escapar de lo originario concebido como subjetividad inmediata. La reducción no se abría más que a un trascendental ilusorio, y no conseguía en absoluto desempeñar el rol al que estaba destinada –y que consistía en adoptar el lugar de una reflexión crítica elidida–. Incluso la referencia a Descartes, que sustituía, en un momento del pensamiento de Husserl, al predominio de los recuerdos kantianos, no podía conseguir enmascarar el desequilibrio de las estructuras. De manera que toda apertura sobre la región de lo fundamental no podía, a partir de allí, conducir a aquello que habría debido ser su justificación y su sentido, la problemática de la *Welt* [mundo] y del *In-der-Welt* [en-el-mundo] no podía escapar a la hipoteca de la empiricidad. Todas las psicologías fenomenológicas, y otras variaciones sobre el análisis de la existencia dan un taciturno testimonio de ello.

¿Cuál será la ceguera de la que nos hemos favorecido para no ver que la articulación auténtica del *Philosophieren* [filosofar] estaba nuevamente presente, y bajo una forma mucho más apremiante, en un pensamiento que tal vez no había advertido con exactitud, él mismo, lo que conservaba de filiación y de fidelidad con respecto al viejo "chino de Königsberg"?[161] Probablemente habría

161 Nietzsche, *Par delà bien et mal*, París, Garnier Flammarion, 2000, aforismo 210, pp. 179-180 [*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972, p. 154]: "El gran chino de Königsberg no era, él mismo, otra cosa que un gran crítico".

que entender lo que quiere decir "filosofar a golpes de martillo", ver al primer vistazo lo que es el "*Morgenrot*" [*Aurora*], comprender lo que nos vuelve, en el Eterno Retorno, para ver allí, en un mundo que es el nuestro, la repetición auténtica de aquello que era, para una cultura ya alejada, la reflexión sobre lo *a priori*, lo originario y la finitud. Es allí, en ese pensamiento que pensaba el fin de la filosofía, donde residen la posibilidad de seguir filosofando y la conminación a una nueva austeridad.

*

[5. LA *ANTROPOLOGÍA* Y LAS ANTROPOLOGÍAS]

Persiste un problema, que el movimiento mismo del pensamiento kantiano no ayuda para nada a desanudar: es el problema de la empiricidad en la repetición antropológico-crítica. ¿Hay que considerar la flexión hacia la empiricidad como esencial a toda reflexión que pretenda encaminarse desde lo *a priori* hacia lo fundamental? Y entonces una ciencia del hombre, o más bien el campo empírico en el que una ciencia del hombre se torna posible, se inserta de pleno derecho en el trayecto de la filosofía hacia ella misma. ¿O podemos concebir una antropología que no encontrara en la empiricidad su contenido y sus leyes, sino que se dirigiera a las esencias en una reflexión sobre el hombre a la que sólo la intuición daría riqueza y vida? Lo empírico no valdría en ella más que a título de ejemplo, sin definir ni comprometer la forma misma del conocimiento.

La *Antropología* de Kant no da para ello una respuesta clara. Sin duda no es más que una recopilación empírica; pero precisamente, al no ser más que recopilación y rapsodia de ejemplos, el movimiento reflexivo que la divide viene de otra parte y se dirige a otra parte, sin que se defina con precisión el modo en que este conocimiento se apoya sobre el dominio empírico que él cubre. Hay, en la *Antropología*, un doble sistema de solidaridad: con la reflexión crítica y la filosofía trascendental por una parte, pero, por otra, con la inmensa serie de las investigaciones antropológicas que se

desarrollan, sobre todo en Alemania, en la segunda mitad del siglo XVIII.

Es bastante fácil establecer exactamente la manera en que la obra de Kant se inserta en la cronología y la red de influencias de los textos antropológicos. Por dos razones: una es el influjo mismo del pensamiento kantiano sobre las ciencias y singularmente sobre la fisiología y la medicina de su época; la otra, el retardo que permitió una difusión de apuntes de estudiantes, de cuadernos de clase como los utilizados, unos cuarenta años más tarde, por Starke. De modo que numerosos textos, publicados mucho antes que la *Antropología*, remiten explícita o implícitamente al pensamiento kantiano, y ante una semejanza es a menudo imposible fiarse de las fechas de publicación para establecer el orden de las influencias y de las prelaciones. Para orientarnos en esta compleja red sólo tenemos tres clases de referencias:

1 – Los textos que conllevan una referencia explícita a Kant, como es el caso de Ith: *Versuch einer Anthropologie* [Ensayo de una antropología] (Berna, 1794); de Schmid: *Empirische Psychologie* [Psicología empírica] (Jena, 1791); de Hufeland, *Makrobiotik* [Macrobiótica]. Para todos estos textos ya hemos señalado las referencias a Kant. Habría que añadir también la segunda edición de la *Antropología* de Platner,[162] o ciertos trabajos que se sitúan de entrada en la obediencia kantiana, como Köllner: "Bestimmung der organischen Kräfte nach Grundsätzen der kritischen Philosophie" [Determinación de las fuerzas orgánicas según los principios de la filosofía crítica].[163]

162 Platner hace una referencia a Kant en el t. I, p. 52 de la *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise, mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Ästhetik* [Nueva antropología para médicos y sabios del mundo, con especial consideración de la fisiología, la patología, la filosofía moral y la estética]. Leipzig 1790.

163 En *Archiv für die Physiologie*, 1797, t. II, pp. 240 y ss.

2 – En contrapartida, la anterioridad de ciertos textos autoriza a pensar que Kant efectivamente los conoció y los utilizó en su *Anthropologie*. En primera fila entre éstos hay que colocar sin duda a Tetens: *Versuch über die menschliche Natur* [Ensayo sobre la naturaleza humana] (1777), la *Antropología* de Platner (1772), y desde luego la *Psychologia empirica* [Psicología empírica] de Baumgarten (1749). Esta obra que Kant había anotado[164] sirvió de hilo conductor para la *Antropología*. La analogía de volumen de los dos textos es impactante; se los podría superponer por parágrafo.[165] Hay que señalar además que aquél era un ordenamiento clásico de las psicologías del siglo XVIII, y que sin duda habría que buscar su punto de origen o al menos de fijación definitiva en Wolff.[166] Pero hay más: la *Psicología* de Baumgarten proporcionó los esquemas que la *Antropología* retomó y elaboró: la distinción entre "*perceptio primaria*" [percepción primaria] y "*perceptio adhaerens*" [percepción adherente][167] deviene en la *Antropología* el sistema desdoblado de "*perceptio primaria et secundaria*" [percepción primaria y secundaria], y de "*perceptio principalis et adhaerens*" [percepción principal y adherente].[168] Asimismo, el análisis del *Wahrsagen* [adivinar] y del *Weissagen* [vaticinar] en Baumgarten[169] se precisa en Kant en una distinción entre el *Vorhersagen* [predecir], el *Wahrsagen* y el *Weissagen*.[170]

164 Las notas se encuentran en el tomo XV de los *Kants Schriften* publicados por la Academia. Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, GF, 2007, pp. 65-95.

165 Éste es el índice de capítulos de la obra de Baumgarten: I. Existentia animae; II. Facultas cognitiva inferior; III. Sensus (internus, externi); IV. Phantasia; V. Perspicacia; VI. Memoria; VII. Facultas fingendi; VIII. Praevisio; IX. Judicium; X. Praesagitio; XI. Facultas characteristica; XII. Intellectus; XIII. Ratio; XIV. Indifferentia; XV. Voluptas et taedium; XVI. Facultas appetitiva. [I. Existencia del alma; II. Facultad cognitiva inferior; III. Sentido (interno, externo); IV. Fantasía; V. Perspicacia; VI. Memoria; VII. Facultad de fingir; VIII. Previsión; IX. Juicio; X. Presagio; XI. Facultad característica; XII. Entendimiento; XIII. Razón; XIV. Indiferencia; XV. Placer y tedio; XVI. Facultad apetitiva.]

166 *Cf.* Wolff, *Logica*, Frankfurt, 1728.

167 § 530, *Kants Schriften*, Ak., XV, p. 11.

168 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 138; ed. esp., p. 39.

169 § 516, *Kants Schriften*, Ak., XV, p. 31.

170 *Anthropologie*, Ak., VII, p. 187; ed. esp., pp. 102-103.

3 – Por último se puede, sin temer grandes errores, señalar la influencia de ciertos textos sobre el desarrollo mismo de la obra de Kant. Hay modificaciones o novedades en la última redacción de la *Antropología* que tienen su origen en textos recientemente publicados. Podemos estar seguros, por ejemplo, de que Kant leyó la *Empirisches Psychologie* [Psicología empírica] de Schmid, y la utilizó. En las notas del *Nachlaß*, en los cursos publicados por Starke, no se encuentra en ninguna parte mención de las fuentes empíricas que ayudan y sostienen a la reflexión antropológica. Sólo en el texto de 1789 vemos mencionados los *Hilfsmittel* [instrumentos] que son, en ese orden, la historia del mundo, las biografías, el teatro y las novelas.[171] Pero en 1791, Schmid consagraba un parágrafo a los *Hilfsmittel* del estudio empírico del alma: libros de historias, biografías, observaciones sobre el carácter, poesía trágica y cósmica, novela.[172] Pero hay algo más importante: el mismo Schmid distingue tres clases de ciencias humanas: la que se dirige a la interioridad del hombre (*sein Inneres*) y a todo aquello que se presenta al sentido interno es la *Psicología*; la que se dirige a la exterioridad (*sein Äusseres*) y al cuerpo es la *Antropología médica*; en cuanto a la *Antropología propiamente dicha*, ella debe estudiar las relaciones mutuas entre el interior y el exterior.[173] Es difícil no pensar que allí reside el origen de los subtítulos que dio Kant, después de 1791, a las dos partes de la *Antropología*.[174]

Hay pues toda una red de conocimientos empíricos que constituyen, en el final del siglo XVIII, el dominio de la Antropología. Entre este conjunto y el texto de Kant, está claro el parentesco, incluso si aún no es posible situar exactamente el orden cronológico de las relaciones y el prestigio de las influencias recíprocas. Pero desde ya uno puede interrogarse sobre la significación general de este campo del conocimiento empírico que acaba de emerger, en aquella época, con la pretensión de constituir una ciencia, la Antropología.

171 *Ibid.*, "Vorrede", Ak., VII, p. 121; ed. esp., "Prefacio", p. 20.
172 Schmid, *Empirische Psychologie* [Psicología Empírica], "Vorrede" [Prólogo] in fine.
173 *Ibid.*, p. 11.
174 Cf. *supra*, p. 84.

Leamos de manera lateral la arqueología de un término cuya forma, si no su suerte, ya estaba fijada en el siglo XVI. ¿Qué pueden significar, en relación con una ciencia del hombre del tipo cartesiano, estas nuevas Antropologías?

1/ Parece que el proyecto inicial de una Antropología hubiese estado ligado a comienzos del siglo XVIII a un conjunto de dificultades científicas precisas: lo que a menudo se llama, y con demasiado apresuramiento, la crítica del mecanicismo cartesiano no fue sino una manera, para los contemporáneos, de formular en un vocabulario teórico la nueva labor de su conocimiento. De manera general, se puede decir que en esa época las investigaciones sobre el funcionamiento del cuerpo humano fueron la ocasión de un desdoblamiento conceptual capital: en la unidad de la *Physis*, que no se trata de poner en cuestión, lo que para *el* cuerpo es *lo* físico comienza a despegarse de lo que es, para *los* cuerpos, *la* física. Lo físico en el hombre sería naturaleza, sin ser física. De allí los entrecruzamientos nocionales curiosos, a veces contradictorios, pero que remiten, todos, a esta dificultad de ordenar los unos con respecto a los otros los saberes de la Física, de los físicos y de la *Physis*. Wolff reivindica la "*Physica*" como la forma más general del conocimiento de la naturaleza, y ordena con respecto a ella la "fisiología" como ciencia del cuerpo.[175] Kant, por el contrario, agrupará en la "Fisiología" el conjunto de los conocimientos empíricos de la naturaleza, de los que la "Física" cubre apenas un sector.[176] De hecho, si una ciencia de la naturaleza parece ahora desplazada con respecto a una ciencia de la Física, es en la medida en que ésta ya no puede cubrir el dominio del cuerpo humano. La existencia de una Antropología es a la vez la causa y el efecto, y en todo caso la medida de ese desfase.

175 *Cf.* por ejemplo F.C. Cregut, *Dissertatio de Anthropologia*, en introducción a *Physiologia medica* de J.G. Berger, Frankfurt, 1737, donde la Antropología es definida "sermonem de homine" (sin paginación, folios 1 y 2).
176 Cf. *supra*, p. 72.

2/ ¿Pero por qué ese desfase está ligado a una Antropología, y no a una Biología en general? ¿Por qué Wolff dice que la Fisiología es una ciencia "*de corpore animati, praesertim humano*" [acerca de los cuerpos animados, sobre todo humano]?[177] Sin duda porque el conocimiento del hombre se encuentra en el cruce entre la determinación de un privilegio metafísico, que es el alma, y el dominio de una técnica, que es la medicina. El hombre es, pues, el primer tema de conocimiento que pueda aparecer en el campo dejado libre por el desfase entre *Physis* y *Física*. "*Definitus Physiologia per scientiam corporis animati; strictius a medius per scientiam corporis sani; alii tractationem physicam de homine in specie Anthropologiam vocant*" [La *Fisiología* es definida como la ciencia de los cuerpos animados; más estrictamente, según los Médicos, como la ciencia de los cuerpos humanos sanos. Otros llaman *Antropología* a los otros tratados físicos acerca del hombre considerado en cuanto especie].[178*]

En la medida en que es Antropología la Fisiología adquiere su especificidad; la Antropología es su razón de no ser pura y simple Física.

3/ Esta postura paradójica de la *Antropología* (que es *razón* de aquello de lo que ella es *parte*) está preñada de consecuencias. Será a la vez el límite de la ciencia de la *Physis* y ciencia de este límite; será este límite plegado, más acá de sí mismo, sobre el dominio al que limita, y definirá así en términos de relaciones aquello que es la no relación, en términos de continuidad aquello que es ruptura, en términos de positividad aquello que es finitud. "Podemos", decía Platner, "considerar al cuerpo y al alma en sus relaciones, limitaciones y conexiones recíprocas, y eso es lo que yo llamo Antropología".[179] Pero Tetens había visto claramente que esa relación no podía ser circunscripta, en la Antropología, sino desde el punto de vista de la *Physis*. Y esto es así por oposición a su método filosófico; según éste, hay que tomar las modificaciones del alma "*wie sie durch das Selbstgefühl erkannt werden*" [como ella es conocida mediante el sentimiento de sí]; en la Psicología analítica, o Antropología, él considera a las modificaciones del alma "*von der Seite da sie etwas in dem Gehirn als dem innern Organ der Seele sind*" [del lado en que están en el cerebro como órgano interno del alma], y se busca explicarlas "*als solche Gehirnsbeschaffenheiten und Veränderungen*" [como estados y modificaciones cerebrales].[180]

4/ En razón de lo que hay de más inicial en su proyecto, la Antropología no puede dejar de ser a la vez reductora y normativa. Reductora, puesto que ella no aceptará del hombre sino aquello que él sabe de sí mismo, por medio del "*Selbstgefühl*" [sentimiento de sí], pero solamente lo que él puede saber de sí mediante el movimiento que pasa por la mediación de la *Physis*. La Antropología no se dirigirá sino al fenómeno del fenómeno, al término de una flexión que supone siempre el horizonte de la Naturaleza. Pero por otra parte, será siempre la ciencia de un cuerpo animado, finalizado con respecto a sí mismo, y que se desarrolla de acuerdo con un justo funcionamiento. Será conocimiento de una salud que, para el hombre, es sinónimo de animación. De alguna manera la ciencia de lo normal por excelencia: "*Die Lehre von der Beschaffenheit von dem Nutzen der Teile des menschlichen Körpers ins gesunden Zustand*" [La doctrina de la naturaleza de la utilidad de la parte de los cuerpos humanos en condición saludable].[181]

177 Wolff, *ibidem*.
178 Wolff, *ibidem*.
* [El texto aquí transcripto de la *Lógica* de Christian Wolff contiene varios errores. Su versión correcta es la siguiente: "Definitur *Physiologia* per scientiam corporis animati; strictius a Medicis per scientiam corporis humani sani. Alli tractationem physicam de homine in specie *Anthropologiam* vocant". Aunque en el cuerpo del texto hemos mantenido la versión latina que aparece en la edición francesa, la traducción que ofrecemos corresponde al texto latino original.] [E. C.]

179 Platner, *Anthropologie*, p. 17.
180 Tetens, *Philosophische Versuch über die menschliche Natur* [Ensayo filosófico sobre la naturaleza humana] ("Vorrede" ["Prólogo"], p. IV).
181 Loder, *Anfangsgründe der Medizinale Anthropologie* [Primeros principios de antropología medicinal], 1793.

5/ La *Antropología* resulta así circundar y envolver todo conocimiento del hombre. Ella sirve de horizonte explícito o implícito a todo aquello que el hombre puede saber de sí mismo. Y cada dominio de las ciencias puede tomar lugar en el amplio campo de la Antropología, en la medida en que algo del hombre está implicado en ella: "El primer objeto que me impacta en este vasto conjunto de nuestros conocimientos es ese que se ocupa del hombre considerado en relaciones personales, y de los hombres reunidos en las asociaciones políticas".[182] Pero en tanto ser natural el hombre no funda su propio conocimiento sino limitándolo, sino insertándolo en un juego de la naturaleza que no le da ninguna posibilidad a menos que él le retire su valor. Y una ciencia antropológicamente fundada será una ciencia reducida, ajustada al hombre, caída de su propia verdad, pero por eso mismo restituida a la verdad del hombre. Es así como la Antropología, en tanto que es a la vez fundamento y regla reductora, adquiere el aire de un conocimiento normativo, que le prescribe por anticipado, a cada ciencia que pone al hombre en cuestión, su trayectoria, sus posibilidades y sus límites. Kant preveía de esta manera una antropología que sería fisiológica, una segunda que sería psicológica, una tercera histórica, una última moral o teleológica.[183] Al fundar el saber, o al menos al constituir la ciencia de aquello que funda el saber, la Antropología, en un solo movimiento, lo limita y lo finaliza.

Cualquiera que sea su contenido empírico, la Antropología tiene, pues, una estructura epistemológica que le es propia. Conlleva un sentido que no puede superponerse ni con los "Tratados del Hombre" cuyo estilo, al menos, se mantiene todavía dentro de la obediencia cartesiana, ni con los empirismos que dominan siempre el pensamiento de Locke. Sin duda, como los primeros, es un saber dentro del lenguaje de la naturaleza, y como los otros, una asignación de lo originario. Pero ésos no son más que momentos

182 Lacretelle, *De l'établissement des connaissances humaines*, 1792, p. 52.
183 *Versuch einer Anthropologie* [Ensayo de una antropología], Berna, 1795, I, pp. 78-79. Cf. también Voss, *Grundriss einer vorbereitender Anthropologie* [Esbozo de una antropología preparatoria], Halle, 1791.

en su estructura epistemológica total. Ésta se equilibra, en efecto, alrededor de algo que no es ni el animal humano, ni la conciencia de sí, sino el *Menschenwesen* [esencia del hombre], es decir, a la vez el ser natural del hombre, la ley de sus posibilidades y el límite *a priori* de su conocimiento. La Antropología será pues no solamente ciencia del hombre, y ciencia y horizonte de todas las ciencias del hombre, sino ciencia de aquello que funda y limita para el hombre su conocimiento. Allí es donde se oculta la ambigüedad de este *Menschen-Kenntniss* [conocimiento del hombre] por la cual se caracteriza a la Antropología: es conocimiento del hombre, en un movimiento que objetiva a éste, en el nivel de su ser natural y en el contenido de sus determinaciones animales; pero es conocimiento del conocimiento del hombre, en un movimiento que interroga al sujeto sobre él mismo, sobre sus límites, y sobre aquello que él autoriza en el saber que se tiene de él.

La Antropología creía cuestionar un sector de la naturaleza; planteaba por fin una pregunta que volvería a echar sobre la filosofía de nuestra época toda la sombra de una filosofía clásica privada desde entonces de Dios: *¿puede haber un conocimiento empírico de la finitud?* El pensamiento cartesiano, aunque muy pronto, y a partir de la experiencia del error, haya tropezado con su finitud, no había sido remitido a ella sino a partir de una ontología de lo infinito. En cuanto al empirismo, éste practicaba dicha finitud, remitía a ella incesantemente, pero como límite de él mismo y como frontera del conocimiento. La interrogación antropológica es de sentido diferente: se trata en su caso de saber si, en el nivel del hombre, puede existir un conocimiento de la finitud, suficientemente liberado y fundado, para pensar esta finitud en sí, es decir, en la forma de la positividad.

Allí es donde interviene la gran reubicación efectuada por Kant. En efecto, la estructura interna de la *Antropología* y la pregunta que secretamente la anima tienen la misma forma que la interrogación crítica en sí; hay en ella una pretensión de conocer las posibilidades y los límites del conocimiento; ella reproduce desde el exterior y en los gestos de la empiricidad el movimiento de una *Crítica*; y lo que hay de dado en ella parece poder funcionar como un *a priori*. Por mucho tiempo, los "antropólogos" cre-

yeron poder acoger sin dificultad, ni giro alguno del pensamiento, la lección kantiana. Schmid, Hufeland, Ith no son sino los primeros testigos de una lista que podría ser larga y no se detendría en el siglo XVIII. Es necesaria incluso la resistible ingenuidad de nuestros contemporáneos para celebrar en la Antropología la superación finalmente asegurada de las disociaciones en las que se habría perdido la aridez del racionalismo –alma y cuerpo, sujeto y objeto–. Mientras que en la maravilla de esta reconciliación no encuentran más que el milagro, poco asombroso, de sordera al equívoco gramatical de la *Menschenkenntniss* [conocimiento del hombre].

En realidad, en el momento en que se cree hacer valer el pensamiento crítico en el nivel de un conocimiento positivo, se olvida lo que hay de esencial en la lección dejada por Kant. La dificultad para situar la *Antropología* con respecto al conjunto crítico habría debido bastar para indicar que esta lección no es simple. En todo caso dice, esta lección, que la empiricidad de la *Antropología* no puede fundarse sobre sí misma; que sólo es posible a título de repetición de la *Crítica*; que por lo tanto no puede envolver a la *Crítica*; pero que jamás podría dejar de referirse a ella; y que si la *Antropología* aparece como su *analogon* empírico y exterior, es en la medida en que reposa sobre estructuras de lo *a priori* ya nombradas y sacadas a la luz. La finitud, en la organización general del pensamiento kantiano, no puede reflejarse, pues, jamás en el nivel de ella misma; no se ofrece al conocimiento y al discurso sino de una manera segunda; pero no es una ontología de lo infinito aquello a lo que está obligada a referirse; sino a las condiciones *a priori* del conocimiento, en su organización de conjunto. Es decir que la *Antropología* se encontrará doblemente sometida a la *Crítica*: en tanto conocimiento, en las condiciones que ella fija y en el dominio de experiencia que ella determina; en tanto exploración de la finitud, en sus formas primeras y no superables que la *Crítica* manifiesta.

Así comprendida, la situación de la *Antropología* no carece de semejanzas con la de los *Anfangsgründe der Natur* [Primeros principios de la naturaleza]: sacar a luz el sistema de articulación entre la *Crítica* y las formas *a priori* del conocimiento por una parte, y

por otra los principios de un saber empíricamente constituido, e históricamente desarrollado en la *Crítica*. Pero bajo esta simetría superficial reina una profunda asimetría: en los *Anfangsgründe*, lo que está en cuestión es la Física, y una ciencia así constituida en su plenitud y su verdad; en la *Antropología*, se trata de la *Physis*, es decir, de esa capa de conocimiento donde es cuestión de imperfecciones, de fronteras y de debilidades: en una palabra, de la negatividad en el nivel de la naturaleza. Dicho de otra manera, de la *Crítica* a los *Anfangsgründe*, lo que asegura la continuidad son las formas de la actividad simétrica y el campo de verdad que ella funda y estructura; de la *Crítica* a la *Antropología*, la continuidad es establecida por la insistencia común de los límites, y el rigor de la finitud que ellos indican. Los *Principios de la Naturaleza* prescinden de Dios y tornan inútil la hipótesis de un infinito actual, cuya contradicción interna la *Crítica* ha mostrado sobradamente; la *Antropología* señala con el dedo la ausencia de Dios, y se despliega en el vacío dejado por ese infinito. Allí donde la naturaleza de los cuerpos físicos dice síntesis, la naturaleza empírica del hombre dice límite. Este carácter recíproco e inverso, esta simetría asimétrica de la *síntesis* y del *límite*, están sin duda en el corazón del pensamiento kantiano: es de ellos de los que la *Crítica* recibe sus privilegios con respecto a todo conocimiento posible.

Es tiempo, ahora, de regresar a nuestro problema de inicio: ese acompañamiento de la *Crítica* por una enseñanza antropológica, ese monótono contrapunto mediante el cual Kant ha duplicado el esfuerzo de una reflexión trascendental por una constante acumulación de conocimientos empíricos sobre el hombre. Que durante veinticinco años Kant haya enseñado Antropología se debe sin duda a otra cosa que a las exigencias de su vida universitaria; esa obstinación está ligada a la estructura misma del problema kantiano: ¿cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud, dentro de una reflexión que no pasa por una ontología de lo infinito, y no se excusa en una filosofía de lo absoluto? Pregunta que está efectivamente en juego en la Antropología, pero que no puede adquirir en ella sus dimensiones verdaderas, puesto que no puede ser reflejada por ella misma en un pensamiento empírico. Allí reside el carácter marginal de la Antropología con respecto a

la empresa kantiana: es a la vez lo esencial y lo no esencial, ese borde constante en referencia al cual el centro está siempre desplazado, pero que incesantemente remite a él y lo interroga. Se puede decir que el movimiento crítico se ha desprendido de la estructura antropológica: a la vez porque ésta lo bosquejaba desde el exterior, y porque aquél no adquiriría su valor a menos que se liberara de ella, volviéndose contra ella y, de esa manera, fundándola. La configuración epistemológica propia de la *Antropología* imitaba la *Crítica*; pero se trataba de no ser presa de ese prestigio, y de restituir a esa semejanza un orden racional. Este orden consistía en hacer gravitar la *Antropología* alrededor de la *Crítica*. Y ese orden restablecido era para la *Antropología* la forma auténtica de su liberación, la manifestación de su verdadero sentido: ella podía aparecer entonces como aquello en lo cual se anunciaba el pasaje de lo *a priori* a lo fundamental, del pensamiento crítico al pensamiento trascendente.

Se puede ver en qué red de contrasentidos y de ilusiones la Antropología y la filosofía contemporánea se comprometieron la una con respecto a la otra. Se quiso hacer valer la Antropología como Crítica, como una crítica liberada de los prejuicios y del peso inerte de lo *a priori*; cuando en realidad no puede dar acceso a la región de lo fundamental a menos que ella se mantenga dentro de la obediencia a una Crítica. Se quiso hacer de ella (lo cual no es sino otra modalidad del mismo olvido de la Crítica) el campo de positividad en el que todas las ciencias humanas encuentren su fundamento, y su posibilidad; cuando en realidad, ella no puede hablar otro lenguaje que el del límite y la negatividad: no debe tener otro sentido que el de transmitir vigor crítico al fundamento trascendental de la preeminencia de la finitud.

En nombre de lo que es, es decir, de lo que debe ser, según su esencia, la Antropología dentro de la totalidad del campo filosófico, es preciso recusar todas esas "antropologías filosóficas" que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre. Aquí y allá juega una "ilusión" que es propia de la filosofía occidental a partir de Kant. Esa ilusión contrabalancea, en su forma antropológica, la ilusión trascendental que la metafísica kantiana encubría. Por simetría, y refiriéndose a ello como a un hilo conductor, es como se puede comprender en qué consiste esta ilusión antropológica.

Porque, en efecto, una deriva históricamente de la otra, o más bien, no es sino por un deslizamiento de sentido en la crítica kantiana de la ilusión trascendental como la ilusión antropológica ha podido nacer. El carácter necesario de la apariencia trascendental se ha interpretado, cada vez con más frecuencia, no como una estructura de la verdad, del fenómeno y de la experiencia, sino como uno de los estigmas concretos de la finitud. Lo que Kant designaba en ella –de manera por demás ambigua– como "natural" ha sido olvidado como forma fundamental de la relación con el objeto y recuperado como "naturaleza" de la naturaleza humana. La ilusión, por consiguiente, en lugar de ser definida por el movimiento que la criticaba dentro de una reflexión sobre el conocimiento, estaba referida a un nivel anterior en el que ella aparecía a la vez desdoblada y fundada: devenía verdad de la verdad –aquello a partir de lo cual la verdad está siempre allí y no es jamás dada–; se volvía así la razón de ser y la fuente de la crítica, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra incesantemente llamado por ella. Esta ilusión definida ahora como finitud se convertía, por excelencia, en el <u>retraimiento</u>* de la verdad: aquello en lo que ésta se esconde, y aquello en lo que siempre la podemos volver a encontrar.

Es así como la ilusión antropológica es, desde un punto de vista estructural, como el reverso, la imagen en espejo de la ilusión trascendental. Ésta consistía en aplicar los principios del entendimiento fuera de los límites de la experiencia, y por lo tanto en admitir un infinito actual en el campo del conocimiento posible, por una suerte de transgresión espontánea. Pero la ilusión antropológica reside en una regresión reflexiva que debe rendir cuentas de dicha transgresión. La finitud no es superada jamás, salvo en la medida en que ella es otra cosa que ella misma y en que re-

* [Subrayado en el original.]

posa sobre un más acá en el que encuentra su fuente; este más acá es ella misma, pero replegada del campo de la experiencia donde ella se experimenta, sobre la región de lo originario en la que se funda. El problema de la finitud ha pasado de una interrogación sobre el límite y la transgresión a una interrogación sobre el retorno a sí; de una problemática de la verdad a una problemática de lo mismo y de lo otro. Ha entrado en el dominio de la alienación.

Y la paradoja está en esto: al desembarazarse de una crítica previa del conocimiento y de una pregunta primera sobre la relación con el objeto, la filosofía no se ha liberado de la subjetividad como tesis fundamental y punto de partida de su reflexión. Por el contrario, se ha encerrado en ella al dársela espesada, hipostasiada y clausurada en la insuperable estructura de la "*menschliches Wesen*" [esencia humana], en la cual vela y se recoge silenciosamente esta verdad extenuada que es la verdad de la verdad.

Se puede comprender entonces por qué, en un solo movimiento característico de la reflexión en nuestra época, todo conocimiento del hombre se da como dialectizado de entrada o dialectizable de pleno derecho –adoptando en todo caso un sentido en el que se trata del retorno a lo originario, a lo auténtico, a la actividad fundadora, a aquello por lo cual hay en el mundo significaciones–; y toda filosofía se da como pudiéndose comunicar con las ciencias del hombre o las reflexiones empíricas sobre el hombre sin rodeos mediante una crítica, una epistemología o una teoría del conocimiento. La antropología es ese camino secreto, el cual, hacia los fundamentos de nuestro saber, por obra de una mediación no sometida a reflexión, religa la experiencia del hombre y la filosofía. Los valores insidiosos de la pregunta: *Was ist der Mensch?* [¿Qué es el hombre?] son responsables de ese campo homogéneo, desestructurado, indefinidamente reversible en el que el hombre da su verdad como alma de la verdad. Las nociones polimorfas de "sentido", de "estructura", de "génesis" –cualquiera que sea el valor que pudieran tener y que sería justo restituirles en un pensamiento riguroso– no indican de momento otra cosa que la confusión del dominio en el que adoptan su rol de comunicación. Que circulen indiferenciadamente en todas las ciencias humanas y en la filosofía no funda un derecho a pensar como de

una sola pieza a ésta y aquéllas, sino que únicamente señala la incapacidad en la que nos hallamos de ejercer contra esta ilusión antropológica una verdadera *crítica*.

Y sin embargo hemos recibido el modelo de esta crítica hace más de medio siglo. La empresa nietzscheana podría ser entendida como el punto de cesación dado por fin a la proliferación de la interrogación sobre el hombre. La muerte de Dios no se ha manifestado, en efecto, en un gesto doblemente asesino que, al ponerle un término al absoluto, sea al mismo tiempo asesino del hombre mismo. Pues el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es al mismo tiempo la negación y el heraldo; en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios. ¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo?

La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch* [¿Qué es el hombre?] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre].

Apéndice

Noticia histórica*

Una nota de la *Antropología*[1] indica que, antes de ser redactado, el texto había sido objeto de un curso "durante treinta años". A él estaban consagradas las lecciones del semestre de invierno, pues las del de verano estaban reservadas a la geografía física. En realidad, estos datos no son exactos, puesto que Kant había iniciado su enseñanza de la geografía ya en 1756 y los cursos de antropología, en cambio, probablemente no hayan sido inaugurados antes del semestre de invierno de 1772-1773.[2]

La edición del texto que conocemos coincide con el final de los cursos y con el retiro definitivo de Kant como profesor. El *Neues Deutsches Merkur* [Nuevo Mercurio Alemán] de 1797 hace mención de la noticia que le es transmitida desde Königsberg: "Kant publica este año su *Antropología*. Hasta el momento la había guardado para sí porque, entre sus conferencias, era la única que sus estudiantes frecuentaban. Ahora no da más cursos, y ya ningún escrúpulo le impide entregar este texto al público".[3] Sin duda, Kant dejó que su programa siguiera figurando aún en la lista de cursos del semestre de verano de 1797, pero en público, aunque no de manera oficial, había declarado que "en razón de su avanzada

* La presente "noticia histórica" fue redactada por Michel Foucault para acompañar su traducción de la *Antropología* de Kant publicada por la editorial Vrin (París, 1964, pp. 7-10). [E. C.]

1 Kant, *Anthropologie*, Ak., VII, p. 122; ed. esp.: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2004, p. 21, traducción de José Gaos.

2 *Cf.* E. Arnoldt, *Kritische Excurse* [Excurso crítico], 1896, p. 269 y ss.

3 Vol. II, p. 82, citado por O. Külpe, *Kants Werke* [Obras de Kant], Ak.,VII, p. 354.

edad, ya no quería seguir dando conferencias en la Universidad".[4] Con el curso ya definitivamente interrumpido, por fin Kant se decidió a hacer imprimir el texto.

De sus diversos estados antes de esta última redacción no sabemos nada o casi nada. En dos ocasiones Starke publicó, después de la muerte de Kant, notas que habían sido tomadas por oyentes;[5] pero ninguna de estas dos obras merece una confianza ciega. Es difícil, en efecto, dar crédito a unas notas publicadas treinta y cinco años después de la muerte de Kant. No obstante, el segundo compendio de notas incluye un elemento importante que no figura en el texto publicado por Kant: un capítulo, "Von der intellectuellen Lust und Unlust" [Del placer y el displacer intelectual]. Según Starke, el manuscrito de este capítulo habría desaparecido cuando Kant lo envió desde Königsberg a Jena para hacerlo imprimir. Pero, en realidad, no hay nada en el manuscrito de la *Antropología*, tal como existe en la Biblioteca de Rostock, que permita suponer que alguno de sus fragmentos se haya perdido. Es más verosímil que Kant no haya querido dar espacio, en la obra impresa, a un texto que había formado parte, antaño, de su enseñanza oral. En cuanto al primer compendio de Starke, si acaso hay que detenerse en él, es porque incluye una precisión en las fechas; las notas que lo constituyen habrían sido tomadas en el curso del semestre de invierno 1790-1791. Sobre un punto que concierne a la concepción y a la estructura misma de la *Antropología*, ellas indican que entre esta fecha y la redacción definitiva del manuscrito se produjo un cambio. Hasta 1791, el curso se dividía en una *Elementarlehre* [doctrina elemental] y una *Methodenlehre* [doctrina del método]. Es muy posible que ésta no haya sido la organización definitiva, pero, en un determinado momento, ella fue

4 Citado por Külpe (*ibid.*). *Cf.* E. Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben* [Contribuciones para el material de la historia de la vida de Kant], Berlín, 1909.

5 *Kants Anweisung zur Menschen- und Welterkenntnis* [Invitación al conocimiento del hombre y del mundo], 1831; *Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* [El conocimiento del hombre o la antropología filosófica de Kant], 1831.

tomada de las *Críticas*. En la *Antropología* tal como ha sido publicada, las dos partes llevan como título *Didáctica* y *Característica*, sin que por ello haya sido modificado el contenido. Quizás éstos eran los títulos originarios que Kant había abandonado por un tiempo con la finalidad de establecer una simetría con las tres críticas.

En el volumen XV de la edición de la Academia se encuentran los *Collegentwurfen* [esbozos de curso] repartidos en dos secciones: una reúne los años 1770-1780, la otra, los años 1780-1790. Hay muchos puntos comunes entre estos borradores y el texto publicado, por ello se pueden señalar los grandes deslizamientos en la significación misma de la *Antropología* y en la definición del punto de vista pragmático (la mayor importancia concedida en los *Collegentwürfen* a los temas de la historia, de la ciudadanía, del cosmopolitismo).

Finalmente, la edición de la Academia reunió las *Reflexionen* [Reflexiones] que se referían a la *Antropología*, tratando de asignarles una fecha. Pero, en este nivel, sólo algunas modificaciones menores pueden ser descifradas (la clasificación de los fragmentos según el de 1798 ha sido llevada a cabo por los editores).

*

Varios indicios permiten situar con bastante exactitud el momento en que fue redactado el texto de la Antropología, aparecido en Nicolavius en 1798.

1. En una carta a Christoph Wilhelm Hufeland que data de la segunda quincena de marzo de 1797, Kant le agradece a su corresponsal el envío que éste le ha hecho. Se trata de la *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* [Macrobiótica o el arte de prolongar la vida humana] (Jena, 1796); promete leer el libro, pero midiendo su placer: "A la vez para conservar la vivacidad de su apetito y captar plenamente las ideas audaces y exaltantes para el alma que conciernen a la fuerza de la disposición moral, animadora del hombre físico, y de las que procura servirse para la *Antropología*".[6]

6 Kant, *Werke* [Obras], ed. Cassirer, X, p. 299.

2. El 20 de septiembre de 1797, el texto está lo bastante avanzado para que el círculo de amigos y de corresponsales aguarde una próxima aparición. "Los lectores acogerán su *Antropología* con una gran dicha", escribe Biester, y, pensando probablemente que su redacción está ya entonces terminada, añade: "Es excelente que dé usted ese texto al impresor este mismo año, pues hace largo tiempo que deseamos leerlo".[7]

3. El 5 de noviembre del mismo año, Tieftrunk pregunta por la obra, un tanto sorprendido de que aún no haya aparecido: "El público espera de usted una *Antropología*: ¿aparecerá pronto?".[8]

4. De hecho, es difícil saber si la redacción está terminada o no para esa fecha. Así como se ocupó Kant con minucia y obstinación de la publicación del *Conflicto de las facultades*,[9] así otorga poco espacio, en su correspondencia, a la *Antropología*. Cuando, en una carta del 13 de octubre de 1797, evoca la posibilidad de su muerte próxima, encomienda a Tieftrunk dos "memorias" de las que se encargará el profesor Gensichen. Una está completamente redactada desde hace ya dos años, la otra está casi terminada.[10] Es infinitamente poco probable que se aluda con ello al manuscrito de la *Antropología*; el término "*Abhandlung*" [Disertación] no corresponde a un texto tan largo; se trata más bien de dos secciones del *Conflicto de las facultades*. ¿Hay que admitir entonces que la verdadera redacción de la *Antropología* no ha sido emprendida aún o, por el contrario, está terminada y ya encaminada al editor?

5. Schönderffer hace notar que el manuscrito de la *Antropología* no señala por su nombre al doctor Less a propósito de Albrecht Haller: se habla solamente de un "teólogo conocido, antiguo colega (de Haller) en la Universidad". Pero el texto impreso lleva el nombre del doctor Less.[11] Habiendo muerto éste en 1797, se puede suponer que Kant no ha querido citarlo expresamente cuando estaba todavía vivo: de modo que la noticia del fallecimiento habría llegado una vez que el manuscrito estaba terminado y, sin duda, remitido al impresor.

7 *Ibid.*
8 *Ibid.*
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*
11 Kant, *Anthropologie*, p. 22; ed. esp., p. 33.

6. Más importante y más convincente es el hecho de que ciertos pasajes que figuran en el manuscrito hayan pasado, casi idénticos, al texto *Von der Macht der Gemüts durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle meister zu sein* [Del poder del espíritu para dominar por medio de la mera intención sus sentimientos mórbidos]. Este texto constituye la tercera parte del *Conflicto de las facultades*. Kant, en una carta del 17 de abril de 1797, presenta el tema de la obra como una idea que le ha surgido recientemente. Acaba de cumplir 74 años y hasta ese momento se ha visto felizmente preservado de toda enfermedad; esta experiencia le da pie para hablar de una "*psychologische Artzneimittel*" [medicina psicológica].[12] Es un hecho que en su anterior carta a Hufeland (finales del mes de marzo) todavía no se habla de ello. El factor determinante fue la lectura de la Makrobiotik, como lo sugiere la "Respuesta a Hufeland" que abre el *Von der Macht des Gemüts*. Ahora bien, este escrito apareció en el *Journal der praktischen Arzneikunde und Wundarzneikunst* (4te Stuck, V Band, 1798) [*Revista de medicina práctica y arte quirúrgico*] con párrafos tomados del texto de la *Antropología*.[13] Se puede suponer entonces que ésta estaba terminada, o casi, cuando fue redactado el artículo destinado a la revista de Hufeland.

7. Una nota del texto impreso remite a *Von der Macht des Gemüts* [Del poder del ánimo].[14] Pero esta nota no figura en el manuscrito de Rostock, lo cual permite suponer que en la época en que lo redactó, Kant no había terminado y tal vez ni siquiera emprendido la composición del artículo que destinaba a Hufeland.

12 Kant, *Werke*, ed. Cassirer, X, p. 300.
13 Se trata esencialmente de un pasaje que figuraba en el manuscrito en el § 26. Allí se define el sueño como una distensión muscular y el despertar como una tensión; prueba de ello es que si a un hombre se lo arranca bruscamente de su sueño y se lo mide, "es más alto en una media pulgada" que si se lo mide después de una pausa a continuación de su dormir.
14 Kant, *Anthropologie*, p. 144.

8. Se ha señalado que una nota marginal del manuscrito remite a la obra de Hearne, de la que habían aparecido dos traducciones alemanas en 1797. Kant las habría leído, entonces, en la segunda mitad de este año, con el manuscrito ya redactado. Pero hay que señalar además que Hearne ya era citado en *La religión dentro de los límites de la simple razón.*[15] Podría pues tratarse de una reminiscencia y de un agregado.

Todos estos datos indican una fecha bastante precisa: el manuscrito de la *Antropología* debió de ser puesto a punto, en lo esencial, durante la primera mitad del año 1797, tal vez en los primeros tres o cuatro meses. La brusca inspiración que hizo nacer el *Von der Macht* sin duda no hubo de interrumpir una redacción casi acabada; pero probablemente postergó su impresión y su terminación definitiva. Fue una vez concluido y quizá enviado a Hufeland el *Von der Macht* cuando se hicieron las últimas modificaciones a la *Antropología* (supresión de los pasajes repetidos, adición de referencias), y luego fueron remitidas directamente al impresor o trasladadas a las pruebas.[16]

*

El texto traducido corresponde a la segunda edición, publicada mientras Kant vivía en 1800 y que, respecto de la primera, sólo contiene modificaciones de estilo.

En las notas al final del volumen se encontrarán las principales variantes del manuscrito publicadas en la edición de la Academia.

A pie de página, las notas referidas con número han sido redactadas por Kant; las otras, marcadas con un asterisco, son del traductor.

15 Cf. Kant *Werke*, Ak , p. 354, nota 1

16 Las relaciones entre el pensamiento crítico y la reflexión antropológica serán estudiadas en una obra ulterior.